ஆராய்ச்சி

Aaraaichi

(காலாண்டுப் பத்திரிகை)





உள்ளே......

சந்தா விகிதம்.

இந்தியா

ஆண்டு சந்தா ரூ. 10.

ஆயுள் சந்தா ரூ. 150.

இலங்கை

ஆண்டு சந்தா ரூ. 15.

தனிப் பிரதி விலை ரூ. மூன்று

முகவரி:
ஆசிரியர், "ஆராய்ச்சி"
258, திருச்செந்தூர் ரோடு,
பாளையங்கோட்டை.

CONTRIBUTORS

1. M. P. Gurusamy, M. A., Head of the Department of Economics Adhithanar College, Tiruchendur. Author of "Soviet porulathara Valarchi" etc. A poet and orator. A promising researcher.

2. Maylai Seeni Venkataswamy :- A Veteran scholar. Author of Books entitled "Bauddhamum Tamizhum" "Samanamum Tamizhum" etc.

3. K. P. Arunachalam (Aravanan) M. A., M. O. L. works in the Tamil Department of St. Xaviers College, Palayamkottai. Author of papers on linquistics submitted to the seminar of the I. A. T. R. second conference, Madras.

4. Dr. N. Subramaniam M. A. PhD. — Reader of History, University of Madras—His magnum opus, is 'sangam polity' book written on the social condition of sangam age. Author of many papers in History and literature.

5. S. A. Dange—Chairman of the communist party of India. Author of "India—from primitive communism to the slavery."

6. Dr. Amalendu Guha—Reader in Economics in Gohale Institute of Politics and Economics, Poona and currently a visiting Fellow at the advanced centre ofEconmicHistory,Delhi school of Economics. Author of two books on the Soviet union and Afganishtan. Author of papers on 'Land rights' and 'Social classes in mediavel Assam'; Karl Marx and the drain theory etc.

7, A. Sivasubramanian, works in the Department of Tamil in the V. O. C. College, Tuticorin. A promising young researcher. Particularly interested in History and Folk lorology.

8. K. Jagannathan—works in the Survey Department of the Madras Govt. A poet with rare capability in composing poems with " Sandhams ". Author of collections of poems entitled 'Barathi Kanda Samuthayam'.

9. Dr, S. V. Subramaniam M. A., PhD. — Head of the Tamil Depart ment, Kerala University, Tiruvandrum. Author of papers on linquistics submitted to both of the conferences of I. A. T. R. in Kulalampur and Madras. etc.

10. Dr. S. Agasthialingom M. A., PhD. — Professor and Head of the Department of linquistics, Annamalai University. Annamalai nagar. A doyen in linguistics of international recognition. Author of many papers on linquistics.

11. A. N. Sattanathan I. C. S. (Retd.) — Consul for Austria, Madras. Retd. customs collec'or. Author of papers on different subjects published in leading journals.

12. N. Vanamamalai — Editor.

மணிமேகலையின் பௌத்தம்

நா. வானமாமலை

0·0 மணிமேகலை பௌத்த காவியம். தருக்க நூலோ, தத்துவ நூலோ அன்று. ஆயினும் அந்நூல் எழுந்த காலத்தின் பௌத்த சமய தத்துவமும், தருக்கவியலும் அடைந்திருந்த வளர்ச்சி நிலையை அது காட்டுகிறது. இவ்வளர்ச்சியை மணிமேகலையின் இறுதிக் காதைகள் இரண்டிலும் காணலாம்.

0·1 இவற்றை விரிவாக ஆராய்ந்து மணிமேகலையில் விளக்கப்படும் பௌத்தம் எப்பிரிவைச் சேர்ந்தது என்று விளக்க நமது ஆராய்ச்சியாளர்கள் முயன்றுள்ளனர். சமய வழிபாட்டு முறைகளையும், வழக்கங்களையும், சடங்காசாரங்களையும் சான்றுகளாகக் கொண்டு மணிமேகலையின் பௌத்தப் பிரிவு எதுவென்பதை முடிவு கட்ட நமது புகழ்பெற்ற ஆராய்ச்சியாளர்கள் முயன்றுள்ளனர். அவர்களுள் முக்கியமானவர்கள் தெ. பொ. மீனுட்சிசுந்தரனுர், வையாபுரிப் பிள்ளை, மயிலை சீனி வெங்கடசாமி, உ.வே.சாமிநாதய்யர் ஆகியவர்கள். மேற்குறித்த சான்றுகள் பௌத்த சமயத்தைப் பொறுத்தமட்டில் முக்கியமானவை அல்ல. பல பிரிவுகளுக்கும் பொதுவான வணக்க முறைகள் உள்ளன. தத்துவங்களிலும், சமயக் கோட்பாடுகளிலும்இவற்றிடையே முக்கியமான வேறுபாடுகள் உள்ளன. தத்துவ வேறுபாடுகளையும், சமயக் கோட்பாட்டு வேறுபாடுகளையும் கூர்ந்து நோக்கி, அவை எப்பிரிவுகளைச் சார்ந்த கருத்துக்களைத் தழுவியவை என்பதை அவர்கள் ஆராயவில்லை.

1·0 இவ்வாராய்ச்சியாளர்களது கருத்துக்களின் ஆதாரங்களை விமர்சித்து, தத்துவம், தருக்கம், சமயக் கோட்பாடுகள் ஆகிய சான்றுகளின் அடிப்படையில் மணிமேகலையில் விளக்கப்படும் பௌத்தத்தின் பிரிவு எது, எந்த வளர்ச்சிக் கட்டத்தில் அவை இந்நூலில் விளக்கப்பட்டுள்ளன என்ற முடிவுக்கு வர இக்கட்டுரையில் முயலுவேன்.

1·1 தெ. பொ. மீனுட்சிசுந்தரனுர் மணிமேகலையின் பௌத்தம் **தேரவாத பௌத்தம்** என்று கருதுகிறுர்கள். இதற்கு அவர்கள் காட்டும் சான்றுகள் வருமாறு:

"மகாயன பௌத்தம் எழுவதற்கு முன்னர் புத்தருக்குக் கோயில் கட்டி வழிபடாமல் அவருடைய திருவடி நிலைகளை

மட்டும் வணங்கிய காலத்தில் எழுந்தது மணிமேகலை. அதில் காணும் மந்திர தந்திரங்கள் மகாயன பௌத்தம் தோன்றுவதற்கு வழிகோலுகின்றன எனக் கூறலாம்".[1]

"பௌத்த மதம் தமிழ் நாட்டில் மறைந்து விட்டபோதிலும் அக்கொள்கை தமிழோடு தமிழாய்ப் போய்விட்டது. புத்தர் திருமாலின் அவதாரமாகி விடுகிறார். சாத்தனார், ஐயனார், தர்மராசர், போதிராசர் என்று தமிழ்நாடு வழிபடுவது பழைய புத்தரையே என்னலாம்.[2]

ஆனால் தமிழ் நாட்டில் தேரவாதமன்றி வேறு பல பிரிவுகள் இருந்தன என்பதையும் தெ. பொ. மீ. அவர்கள் ஒப்புக்கொள்ளுகிறார்கள்.

"பிற மதத்தினரோடன்றி தம்முள் தாமே பௌத்தர்கள் வாதாடினர். பல பல பிரிவுகள் தோன்றின எனப் பௌத்த நூல்கள் விளக்குகின்றன. பின் வந்த தமிழ் நூல்களில் இச்சிறு பிரிவுகளைக் காணோம். சௌந்திராந்திகர், வைபாஷிகர், யோகாசாரர், மாத்யாத்மிகர் என்ற நான்கு பிரிவுகளைப் பற்றி மட்டுமே பேசக் கேட்கிறோம். நான்காம் நூற்றாண்டில் புத்தநந்தியோடும், சாரிபுத்தரோடும் வாதிட்டு வென்ற ஞானசம்பந்தர் "அறுவகைத் தேரர்" என்று கூறுகிறார். அவர் காலத்திலும் பலபல பிரிவுகள் இருந்தமை புலனாகிறது".[3]

1.2 இக்கூற்றின்படி தேரவாதத்தில் ஆறு பிரிவுகளும், அவைதவிர வேறு பல பிரிவுகளும் தமிழ்நாட்டில் நான்காம் நூற்றாண்டிற்கு முன்னரே இருந்தன வென்று தெ. பொ. மீ. அவர்கள் கூறுகிறார்கள். அவர்கள் குறிப்பிடும். வைபாஷிகம் சௌந்திராந்திகம் இரண்டும் தேரவாதத்தின் பிரிவுகள். மற்றவையனைத்தும் அதனை எதிர்க்கும் மஹாயானப் பிரிவுகள்.

1.3 தமிழ்நாட்டில் பண்டைக்காலத்தில் வாழ்ந்து பௌத்த நூல்கள் எழுதிய சில ஆசிரியர்களின் பெயர்களை தெ. பொ. மீ. குறிப்பிடுகிறார்கள். **திக்நாகர், தருமபாலர், போதிதருமர்,** போன்றோர் காஞ்சியில் வாழ்ந்ததையும் பின்னர் நாலந்தாவில் அறம் போதித்ததையும் குறிப்பிடுகிறார்கள். ஆனால் இவர்கள் எப்பிரிவைச்சார்ந்தவர்கள் என்பதை அவர்கள் குறிப்பிடவில்லை. மணிமேகலையின் பௌத்தப்பிரிவு தேரவாதம் என்பதற்கு வணக்கமுறை ஒன்றைத்தான் அவர்கள் சான்றாகக் காட்டியுள்ளார்கள். தமிழ் நாட்டில் தத்துவப் போராட்டத்தில் ஈடுபட்ட மஹாயன, தேரவாத பௌத்தப்பிரிவுகளின் கொள்கைகளில் எதனைச் சார்ந்து மணிமேகலையின் பௌத்தக் கொள்கைகள் இருக்கின்றன என்று அவர்கள் முடிவுகூறவில்லை.

2.1 மயிலை சீனி வெங்கடசாமி அவர்கள் தமிழ் நாட்டினுள் பௌத்தம் வந்த வரலாற்றை ஆராய்ந்துள்ளார்கள்.[4] அசோகன் சாசனங்களிலிருந்து, தனது ஆட்சிக்கப்பாலுள்ள நாடுகளிலும் தன் அறவெற்றி பரவியிருந்ததாகக் கூறும் செய்தியை அவர்கள் சான்று காட்டி, அப்பேரரசன் காலத்தில் தமிழ்நாட்டிற்கு முதன் முதலாக பௌத்த பிக்குகள் வந்து அறம் போதித்தனர் என்று கூறுகிறார். அவர்கள் மேற்கோள்காட்டும் சாசனம் வருமாறு:

"தருமவிஜயம் (அறவெற்றி) என்னும் வெற்றியே மாட்சிமிக்க அரசரால் (அசோகனால்) முதல் தரமான வெற்றியென்று கருதப்படுகின்றது. இந்த வெற்றி இந்த ராச்சியத்திலும் இதற்கப்பாற்பட்ட அறுநூறு யோசனைத் தூரத்திலுள்ள அன்டியோக்கஸ், என்னும் யவன அரசனுடைய தேசத்திலும், அதற்கும் அப்பால் டாலமி, ஆன்டிகோனஸ், மகஸ், அலெக்ஸாந்தர் என்னும் பெயருள்ள நான்கு அரசர்களின் தேசங்களிலும்,

இப்பால் தெற்கேயுள்ள சோழ, பாண்டிய, தாம்பிரபன்னி (இலங்கை) வரையிலும் இந்த வெற்றி அரசரால் கைப்பற்றப் பட்டது''[5]

மேலும் "சோழ, பாண்டிய, சத்திய புத்திர கேரளபுத்திர தேசங்களிலும்'' அரசன் மக்களுக்கும், விலங்குகளுக்கும் மருத்துவ சிகிச்சைக்கு, ஆதுலர் சாலேகளை அமைத்த செய்தியை அசோகனது மற்ரூர் சாசனம்[6] கூறுகிறது என்பதை எடுத்துக்காட்டி இச்சாசன காலமான கி. மு. 258க்கு முன்னரே பௌத்த பிக்கு கள் தமிழ்நாட்டில் அறத்தொண்டிலும் மருத்துவத் தொண்டிலும் ஈடுபட்டிருந் தார்கள் எனக்கூறுகிருர்கள்.

வேறு பல சான்றுகளேயும் நிரல்படக் காட்டி கீழ்வரும் முடிவுக்கு அவர்கள் வரு கிருர்கள்.

"தமிழ்நாட்டில் பௌத்தம் எக்காலத் தில் வந்தது? இம்மதத்தைக் கொண்டு வந்து இங்கு புகுத்தியவர் யார்? என்னும் விஞக்களுக்கு, கி. மு. மூன்ரும் நூற்ருண் டில் இந்த மதம் தமிழ் நாட்டிற்கு வந்த தென்றும் இதனே இங்கு கொண்டு வந்து புகுத்தியவர்கள் அசோக மன்னரும் அவ ரது உறவினரான மகேந்திரரும் மற்றும் அவரைச்சார்ந்த பிக்குகளும் ஆவர் என்று விடை கண்டோம்''.

2 · 2 இம்முடிவு எனக்கும் உடன்பாடே. அவ்வாருயின் தமிழ்நாட்டில் முதன்முத லில் புகுந்த பௌத்தம் அசோகன் ஆத ரித்த தேரவாதமே. அக்காலத்தில் தேர வாதத்தை எதிர்க்கும் மஹாசங்கிகம் என்ற பிரிவு இருந்தபோதிலும்,அசோகன் ஆதரித்த பிரிவினரே அவனது ஆதர வோடு தமிழ் நாட்டில் பரவினர். பிற் காலத்தில் பலவகைப் பிரிவினரும் பரவி யிருந்தனர் என்பதற்குச் சான்றுகள் உள் ளன. பௌத்தமும் தமிழும் என்ற நூலில் மணிமேகலேயின் காலம் என்ற பகுதியில் இந்நூலில் கூறப்பட்டுள்ள பௌத்தம் தேரவாதமே என்று முடிவு கூறுகிருர் கள்.[7]

3 · 3 "மணிமேகலேயில் கூறப்பட்டுள் ளது ஈஞயன பௌத்தமதம். மகாயன பௌத்த மதத்தைப் பற்றி அதில் கூறப் படவில்லே. எனவே மணிமேகலே மகா யன பௌத்தக் கொள்கைகள் பரவு வதற்குமுன்பு எழுதப்பட்ட நூல் என்று விளங்குகிறது''.

3 · 3 · 1 "மகாயன பௌத்த மதத்தை உண்டாக்கியவர் நாகார்ச்சுனர். இவரும் இவருடைய மாணவராகிய ஆரிய தேவ ரும் மகாயன மத நூல்களே இயற்றி அந்த மதத்தைப் பரவச் செய்தனர். நாகார்ச் சுனர் கி. பி. மூன்ரும் நூற்ருண்டின் முற் பகுதியில் இருந்தவர். எப்படியெனில் கூறுவோம்: குமாரஜீவர் என்னும் ஆசிரி யர் கி. பி. 399 முதல் 417 வரையில் பௌத்த நூல்களே எழுதினுர் என்று சீன தேசத்து நூல்களினின்றும் தெரிகின்றது. இந்த குமாரஜீவர் கி. பி. 400ல் நாகார்ச் சுனர் சரிதத்தையும் எழுதியிருக்கிருர். எனவே இவரது காலத்துக்கு ஒன்றிரண்டு நூற்ருண்டுக்கு முன் நாகார்ச்சுனர் வாழ்ந் தவராதல் வேண்டும். நாகார்ச்சுனர் சாதவாகன அரசர்களின் காலத்தில் இருந்தவர் என்று தெரிகின்றபடியாலும் சாதவாகன அரசாட்சி கி. பி. மூன்ரும் நூற்ருண்டின் முற்பகுதியில் மங்கிவிட்ட படியாலும் அவர் அந்நூற்ருண்டின் முற் பகுதியில்அஃதாவது கி.பி.250ல் வாழ்ந்த வராதல்வேண்டும்.[8] ஆசிரியர் கீத் என்ப வர், நாகார்ச்சுனர் 200—250 ஆண்டு களுக்கு இடைப்பட்ட காலத்தில் வாழ்ந் திருந்தவர் என்று கூறுகிருர்.

3 · 3 · 2 மணிமேகலேயில் 'சமயக் கணக்கர் தம் திறங்கேட்ட காதை'யில் தமிழ் நாட்டிலிருந்த பல்வகைச் சமயங்

களைப் பற்றிக் கூறுகின்ற சீத்தலைச் சாத்தனார் ஈனயனத்துக்கு மாறுபட்ட கொள்கைகளையும், தத்துவங்களையும் உடைய மகாயன மதத்தைப்பற்றிக் கூறுதிருப்பது நாகார்ச்சுனரது கொள்கைகள் பரவுவதற்கு முன்னே மணிமேகலைஇயற்றப்பட்டதாதல் வேண்டும்''.

3·3·3 அதே நூலில் ம. சீ. வெ. அவர்கள் மணிமேகலையின் காலத்தை நிறுவப் பல ஆதாரங்கள் கூறியுள்ளார்கள். அவற்றுள் மேற்கூறிய கருத்து மட்டும் நமது ஆராய்ச்சிப் பொருளோடு நேரடித் தொடர்புடையது. எனவேதான் பிறசான்றுகளை நீக்கி இதனை மட்டும் குறிப்பிட்டேன்.

3·3·4 எனவே வெங்கடசாமி அவர்கள் மணிமேகலையின் பௌத்தம் ஈனயனம் அல்லது தேரவாதம் என்றே கூறுகிறார்கள்.

4·1 இனி வையாபுரிப்பிள்ளையவர்கள் கருத்தை அறிந்து கொள்ளுவோம். அவர்கள் காவியகாலம்[9] என்ற நூலில் மணிமேகலையின் காலத்தை ஆராயும் பொழுது அந்நூலில் மஹாயனக் கொள்கைகளான 'எண்ணில் புத்தர்கள்' என்ற கருத்தும், தின்னகர், தர்மபாலர் முதலிய அளவை நூலாசிரியர்களது கருத்துக்களும் அறவணர் அறவுரையில் காணப்படுவதால் அது பிற்கால நூலென்றும், இது மஹாயனக்கொள்கைகளோடு உடன்படுகிறது என்றும் கூறுகிறார்கள்.

4·2 உ. வே. சாமிநாதய்யர் அவர்கள்[10] மணிமேகலையின் காலத்தை இரண்டாம் நூற்றாண்டு என்று முடிவு செய்து அப்பொழுது மஹாயனம்தோன்றவில்லை என்றும்,எனவே மணிமேகலையில் காணப்படும் பௌத்த சமயக்கருத்துக்கள் தேரவாதக்கருத்துக்களே என்றும் கூறுகிறார்கள்.

4·3 மேற்காட்டப்பட்டுள்ள ஆராய்ச்சியாளர்களது முடிவுகளோடு உடன்படுவது அல்லது மாறுபடுவதற்கு முன்னால், இப்பிரிவுகள் ஏற்பட்ட வரலாறு பற்றி இவ்விரு பிரிவினரும் கூறுவது என்னவென்பதை நாம் அறிந்து கொள்ள வேண்டும். அதன் பின்னர் இவ்விரண்டு பிரிவினரின் அடிப்படையான தத்துவ வேறுபாடுகளைத் தெரிந்துகொள்ள வேண்டும். பிறகு சமய நடைமுறை வழக்கங்கள் எவ்வாறு இரு பிரிவினரிடையேயும் வேறுபட்டிருந்தன, அன்றி ஒன்றுபட்டிருந்தன என்று காணவேண்டும். தமிழகத்தில் இரு பிரிவினரும் இருந்தனர் என்பதற்குச் சான்றுகள் உள்ளமையால் இவ்விருவரும் கொள்கைகளிலும், பழக்கவழக்கங்களிலும் மாறுபட்டும், இணைந்தும் நின்றது எவ்வாறு என்பதையும் நோக்க வேண்டும்.

4·4 இவ்வாறு காண்பதில் இரண்டு சமயங்களையும் அவற்றின் வரலாற்று வளர்ச்சிப் போக்கில் அறிந்து, தமிழ்நாட்டிற்கு வந்தபின் அவை மாறிய போக்குகளையும் அறிதல் வேண்டும். இத்துணை பெரிய ஆராய்ச்சியை நிகழ்த்த, ஒருவருக்குப் பௌத்த நூல்களில் சிறந்த புலமை இருத்தல் வேண்டும். மணிமேகலையின் காலத்துக்கு முன்னர் தோன்றிய தேரவாத, மஹாயன நூல்களையும்,அவற்றின் உரைகளையும் அறிந்திருக்க வேண்டும். அந்நூல்களைக் கற்க வடமொழி, பாலி, சிங்கள, திபெத்திய, சீன, சயாமீய, பர்மீயமொழிகள் தெரிந்திருக்க வேண்டும். சில ஆதிப்பாலி நூல்கள் வழக்கொழிந்து, பிற்கால மொழி பெயர்ப்புகளாக மேற்குறித்த கிழக்காசிய நாட்டு மொழிகளில் இருக்கின்றன. இவற்றில் பெரும்பாலான நூல்கள் ஆங்கிலத்தில் மொழி பெயர்க்கப் படவில்லை. எனவே ஆங்கிலத்தில் மொழி பெயர்க்கப்பட்டுள்ள சில நூல்களையும், நூல் சுருக்கங்களையும் கற்றறிந்தே நான் இவ்வாராய்ச்சிக் கட்டுரையை எழுத முடியும்.

4 · 5 பௌத்த தத்துவம், சமயம், ஒழுக்கம், வரலாறு போன்ற துறைகளி லுள்ள பண்டைய நூல்களின் பரப்பு எவ் வளவு விரிவானது என்பதைக் காட்ட எட்வர்டு கான்ஸ் என்ற பௌத்த தத்துவ ஆராய்ச்சியாளர் கூறுவதைச் சுட்டிக் காட்டுவேன்.[11]

''பண்டையப் பௌத்த நூல்கள் ஏராளமானவை. லட்சக் கணக்கான பக் கங்களுக்கு அவை நீளும். பாலிமொழி நூல்கள் ஒரே ஒரு பிரிவினருடையவை. அவை மட்டும் சயாமிய மொழியில் 45 பெரிய புத்தகங்களாக அச்சிடப்பட்டுள் ளன. இவற்றுள் உரைகள் சேர்க்கப்பட வில்லை. மூலம்மட்டுமேயுள்ளன. சீனுவிலும் திபெத்திலும் பல்வேறு பௌத்தப் பிரிவி னர் சமய போதனை செய்துள்ளனர். அவர் கள் எழுதியவை சீன, திபெத்திய மொழி களில் உள்ளன. சீன மொழியிலுள்ள நூல்கள் 1000 பக்கங்கள் அடங்கிய 100 புத்தகங்களாகவும், திபெத்திய மொழி யிலுள்ளவை அதே அளவில் 325 புத்த கங்களாகவும் உள்ளன. இவற்றில் தேர்ந் தெடுக்கப்பட்ட சில நூல்களின் பகுதி களே 17 புத்தகங்களாக ஆங்கிலத்தில் வெளிவந்துள்ளன''.

4 · 5 மேற்கூறிய பக்கங்களின் அளவு இரண்டு நாடுகளின் நூல்களையே குறிப் பிட்டன. பாலியிலும், வடமொழியிலும், பிற்கால மாகதி மொழியிலும் வேறு இந்திய மொழிகளிலும், சிங்களத்திலும் தோன் றிய நூல்கள் இவ்வளவிலும் மிக மிக அதி கம். எனவே இவ்வாராய்ச்சி, ஆங்கிலத் தில் வெளிவந்த சில சான்றுகளை அடிப் படையாகக் கொண்டே நிகழ்த்தப்படும்.

ஆயினும்,

பௌத்த நூல்களின் சாரம் இந்நூல் களில் காணப்படுவதால்,அடிப்படையான விவாதங்கள் குறித்து மாறுபாடுகளும்,திரி புகளும் இராதெனக் கருதுகிறேன்.

5 · 1 முதன்முதலில் மஹாயனம்,ஹீனு யனம் (தேரவாதம்) ஆகிய பிரிவுகள் பிரிவற்ற பௌத்தத்திலிருந்து எவ்வாறு தோன்றின என்பதைத் தேரவாதிகள் எவ் வாறு கூறுகிருர்கள் என்று காண்போம்.

'மஹாவம்சம்'[12] என்னும் ஹீனுயன நூல் பௌத்த சங்கத்தில் முதன்முதலில் தோன்றிய பிரிவினையை 4வது அத்தி யாயம் 8 முதல் 65 சுலோகங்களிலும் 5 வது அத்தியாயம் பத்து சுலோகங்களி லும் கூறுகிறது.

''காலசோகன் ஆட்சியின் பத்தாவது வருட முடிவில் சம்புத்தர் (கௌதம புத்தர் அல்லது சாக்கிய முனி எனப்படும் வரலாற்று புத்தர்) பரிநிர்வாணமடைந்து நூருண்டுகள் கழிந்திருந்தன. (8)

அச்சமயம் வைசாலியில் வஜ்ஜிப் பிரி வைச் சேர்ந்த பிக்குகள் பத்து அம்சங் கள்[13] நியாயமானவை என்று வெட்க மின்றிப் பிரசாரம் செய்தனர். (9)

அதாவது''கொம்பில்உப்பு'' ''இரண்டு விரல் அகலம்'', ''கிராம விஜயம்'', ''வாசம்'', ''சம்மதம்'', கடையாத பால்'' ''புளிக்காத கள்.'' (10)

''நூல் இல்லாத ஆசனம்'',''தங்கம்'' ஆகியவை''.

5 · 2 · 1 இனி நடந்தது என்னவென் பதை மகாவம்சம் எவ்வாறு கூறுகிறதென் பதைச் சுருக்கமாகப் பார்ப்போம். யாச தேரர் இப்பிரச்சினைக்கு முடிவுகாண இந்தியா முழுவதிலுமுள்ள தேரர்களுக்கு அறிவித்து பிக்குகளின் மகாசங்க மொன்றை அகோகங்கமலையில் கூட்டி ஞர். அவர்களனைவரும் தம்முள் முதன்மை யான ரேவத தேரரிடம் சென்றனர். அவர் களனைவரும் ரேவத தேரரோடு வைசாலிக் குச் சென்றனர். அங்கு யாசதேரர், இப் பத்து ஒழுக்க முறைகள் சமயக்கோட்

பாடுகளுக்கு உடன்பட்டவையா என்று அவரை வினவினர். அவர் அவை தவறுனவை எனக்கூறி அதனை பிக்குசங்கம் முடிவு செய்தல் வேண்டும் என்று தெரிவித்தார்.

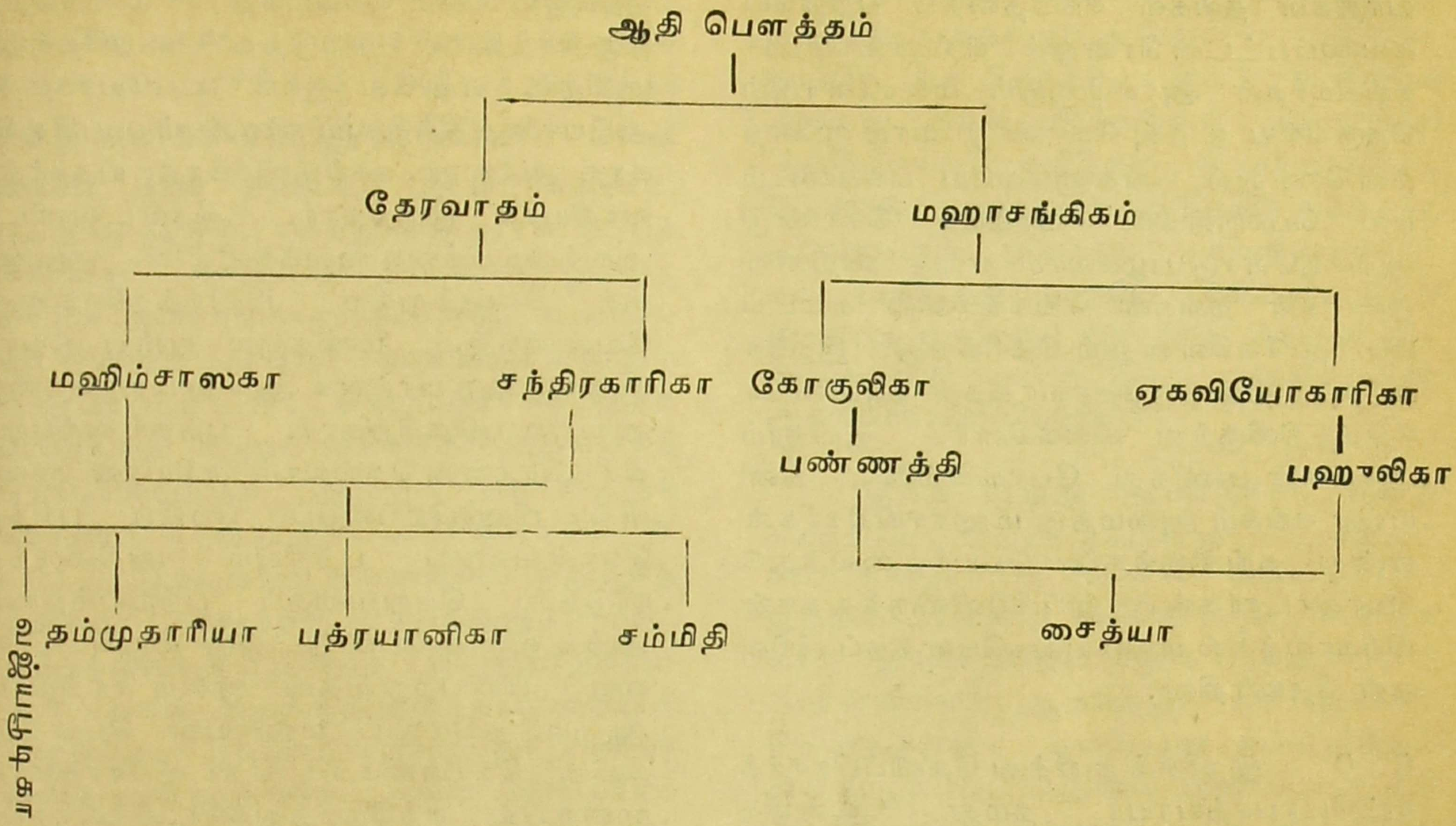
தவறுன வழியைப் புகுத்திய வஜ்ஜிய பிக்குகள் இதையறிந்து ரேவத தேரரைத் தங்கள் பக்கத்தில் சேர்த்துக் கொள்ளும் முயற்சியில் ஈடுபட்டனர். அவருக்குக் காணிக்கையாகத் துறவிகளுக்குத் தேவையான பல பொருள்களைச் சேகரித்துக் கொண்டு வைசாலிக்குப் புறப்பட்டு வந்தனர். வரும்வழியில் புருஷபுரம் சென்று காலசோக மன்னனைச்[14] சந்தித்து, தங்கள் விகாரையைக் கைப்பற்றிக் கொள்ள ஆயிரக்கணக்கான பிக்குகள் திரண்டு வருவதாகவும், தங்கள் விகாரையைப் பாதுகாத்துக் கொடுக்கும்படியாகவும் வேண்டினர். அரசன் அதனை நம்பி அவர்களுக்குப் பாதுகாப்பு அளிக்கச் சம்மதித்தான். ஆனுல் அன்றிரவு துறவியான தேரிநந்தா என்னும் அவனுடைய சகோதரி அரசனது கனவில் தோன்றி ரேவததேரரின் தலைமையில் இருக்கும் பிக்குகளே உண்மையான வழியைப் பின்பற்றுபவர்கள் என்றும், அவர்களை அரசன் ஆதரிக்க வேண்டுமென்றும் சொன்னுள். அரசன் மறுநாட் காலையில் ரேவததேரரிடம் சென்று அவர்களுடைய கொள்கைக்கும் சங்கத்திற்கும் தான் பாதுகாவலனுக இருக்கப் போவதாக வாக்களித்து விட்டுத் தலைநகருக்குத் திரும்பினுன்.

இதற்குப் பிறகு இப்பத்து அம்சங்கள் குறித்து முடிவு செய்யப் பிக்குகள் சபை கூடியது. உபாஹிக முறையில்[15] இவற்றை முடிவு செய்ய எட்டு பிக்குகளை அவர் தேர்ந்தெடுத்தார். அவர்களனைவரும் திரிபிடகத்தைக் கற்றுத் தேர்ந்து தசசீலத்தைக் கடைப்பிடித்து வாழ்ந்தவர்கள். அவர்கள் சப்தகாமி தேரரைத் தலைவராகத் தேர்ந்தெடுத்தார்கள். அவர் பத்து அம்சங்கள் பற்றியும் உபாஹிக உறுப்பினர்களைக் கேள்விகள் கேட்டார். முடிவில் "இப்பத்து அம்சங்களும் பௌத்த சங்க மரபுக்கும், பிக்குகளின் ஒழுக்க விதிகளுக்கும் புறம்பானவை" என்று தீர்ப்பளித்தார். இதன் பிறகு பிக்குகள் மகா சபைகூட்டி இத்தீர்ப்பைஉறுதி செய்தனர். இவ்வாறு பத்து ஒழுக்க விதிகளைப் பின்பற்றிய பிக்குகளின் போதனைகளை இம் மகாசபை மறுத்தது.

இதன் பின்னர் ரேவத தேரர் பிக்குகளின் மகாசபையிலிருந்து 700 பிக்குகளைத் தேர்ந்தெடுத்தார். இவர்கள் காலசோகனது பாதுகாப்பில் ரேவததேரர் தலைமையில் கூடி **தர்மக் கோட்பாடுகளைத்** தொகுத்தனர். ஏற்கெனவே நிர்ணயிக்கப்பட்டுப் பின்னர் பரப்பப்பட்ட தர்மக் கோட்பாடுகளைஇவர்கள் ஏற்றுக்கொண்டவர்கள்ஆகையால் இவர்கள் எட்டு மாதங்களில் அனைத்து நூல்களையும் தொகுத்து விட்டார்கள்.

ஆரம்ப காலத்தில் புத்தரின் தேரரும் மற்றவர்களும் கூடித் தொகுத்த தர்மக் கோட்பாடுகள் தேரவாதம் எனப்பட்டது. இத்தேரவாத மரபு முதல் நூறுவருடத்தில் ஒன்ருகவும், ஒன்றுபட்டதாகவும் இருந்தது. ஆனுல் அதன் பின்னர் பிற தர்மக் கோட்பாடுகள் எழுந்தன.

இரண்டாவது மகாசபையை நடத்திய தேரர்களால் அடக்கப்பட்ட தவறுன வழிகளில் சென்ற பத்தாயிரம் பிக்குகளும் **மஹாசம்ஹிகை** என்ற ஒரு பிரிவை நிறுவினர். இதிலிருந்து பல பிரிவுகள் தோன்றின. அவை பின்வரும் அட்டவணையில் காணப்படும்.



இவ்வாறு புத்தர் மறைவிற்குப்பின் 200 ஆண்டுகளில் மொத்தம் பதினெட்டுப் பிரிவுகள் தோன்றிவிட்டன. இவர்களிட மிருந்து இன்னும் ஆறு பிரிவுகள் தோன் றின.

5·2·2 இவ்விவரம் இலங்கையில் 4 முதல் 6ம் நூற்ருண்டு வரையில் எழுதப் பட்ட மகாவம்சத்திலிருந்து கிடைக்கிறது. எழுதப்படுவதற்கு முன்பே ஆசாரிய பரம் பரை என்று செவிவழிக் கதைகள் வழங்கி யிருந்தன. அவற்றை ஆதாரமாகக் கொண்டே தேரிகதை, தேரகதை என்ற ஆசார்ய வரலாற்று நூல்கள் பிற்காலத் தில் தோன்றின. எனவே இக்கதையில் காணப்படும் இயற்கைக்கு அதீதமான நிகழ்ச்சிகளை விட்டுவிட்டுப் பார்த்தால் தேரவாத நோக்கில் சங்கம் இரண்டாகப் பிரிந்த நிகழ்ச்சியை இவை விரிவாகவே கூறுகின்றன. அசோகனுடைய காலத் துக்கு முன்னுலேயே காலசோகன் காலத் தில் சங்கத்தில் முதல் கருத்து வேற்றுமை ஏற்பட்டது. அது பௌத்த பிக்குகளி டையே பெரும்பரபரப்பை ஏற்படுத்தியது என்பதை முற்கூறிய மேற்கோள் பகுதி தெளிவாகக் கூறுகிறது,

எதற்காகக் கருத்து வேற்றுமை ஏற் பட்டது என்பதை மேற்கோள்பகுதி தெளிவாக்கவில்லை. மேற்பார்வைக்கு புத்த பிக்குகளின் நடைமுறை வாழ்க்கை யில் பத்துவிதமானகட்டுப்பாடுகள் இருத் தல் வேண்டுமா, வேண்டாமா என்பது பற்றி விவாதம் எழுந்ததாகத் தோன்று கிறது. இருகட்சியினரும் பிக்குகளைத் தம் பக்கம் திரட்டுவதிலும் அரசன் ஆதர வைப் பெறுவதிலும் முனைந்து நின்றனர் என்பது விளக்கமாகத் தெரிகிறது. பிக்கு வாழ்க்கையின் கட்டுப்பாடு பற்றி அர சனுக்கும் மக்களுக்கும் அவ்வளவு ஆர்வம் ஏற்பட்டு விடமுடியாது. ஆகவே அடிப் படையில் ஏதாவது வேறுபாடு இருந்திருத் தல் வேண்டும். இதனை 63வது சுலோகம் குறிப்பிடுகிறது. தர்ம போதனையிலேயே அவர்களிடையே வேறுபாடு தோன்றி விட்டது. அதாவது தத்துவக் கருத்துக் களில் மாறுபாடு காணப்பட்டது. தேர

வாதிகள் தங்கள் சங்கத்தைப் பற்றியே கவலைப்பட்டனரென்றும், பிற்கால மஹா சங்கிகர்கள் அரசனோடும் மக்களோடும் நெருங்கிய உறவு கொண்டு வாழ முனைந் தனரென்றும், அதனாலேயே மக்களிடம் பல பொருள்களை வாங்கிக் கொண்டு அவர்களோடு பழகலாம் என்ற விதிகளை அவர்கள் தங்கள் சங்கங்களில் கடைப் பிடித்தார்களென்றும் தெரிகிறது. இதனை எதிர்த்துத்தான் தேரவாதிகள் அவர்களை சங்கத்திலிருந்து விலக்கினர். ஆயினும் அவர்கள் பணிந்து போகவில்லை. தனி யான சங்கம் அமைத்து மஹாசங்கிகர்கள் என்று தங்களுக்குப் பெயர் வைத்துக் கொண்டார்கள். இப்பிரிவிலிருந்துதான் பிற்காலத்தில் மஹாயன பௌத்தப் பிரிவு கள் தோன்றின.

6·0 இதனைக் குறித்து தேவிப்பிரசாத் சட்டோபாத்யாயா தமது 'ஆன்மீக வாதம் — ஓர் அறிமுகம்'[16] என்ற கட்டு ரையில் விளக்கம் கூறுகிறார்கள். மஹாயன பௌத்தம் தேரவாதத்தினின்றும் அடிப் படைத் தத்துவத்தில் வேறுபட்டது. ஆயினும் புத்தருடைய போதனைகளி லிருந்துதான் இத்தத்துவம் தோன்றியது என்பதைக் காட்ட மஹாயன பௌத் தத்தை நிறுவிய நாகார்ச்சுனர்கையாண்ட முறைகளை தேவிப் பிரசாத் சுட்டிக் காட்டு கிறார்கள். அவரது விளக்கத்தை இங்கு காண்போம்.

6·1 "ஆன்மீக தத்துவ வாதிகள் என்ற முறையில் பௌத்தர்களும் கடைசியில் தமது சொந்தக் கொள்கைக்கு ஒருவித மான தெய்வீக அங்கீகாரத்தையோ அல் லது முன்னோர் நூல் முடிபையோ சான்று காட்ட வேண்டியதாயிற்று. அவர்களை (மஹாயனிகள்)ப் பொறுத்தமட்டில் இது ஒரு தனித் தன்மையான கடினமான பிரச் சினையாக இருந்தது. ஏனெனில் அவர் களின் சமய ஸ்தாபகர் வரலாற்றுக் காலத் தில் வாழ்ந்த மனிதர். தன் பக்கத்திலிருப் பவன் துன்பத்தைப் பார்க்கப் பொறாதவர். அதனால் மனம் நெகிழ்ந்து, "மனத்திற்கு ஒரு சாந்தியை ஏற்படுத்த" உபதேசித்த மனிதர். எனவே அவர் உபயோகமற்ற அப்பாலைத்தத்துவம் எதையும் உபதேசிக் காத அல்லது ஊக்குவிக்காத யதார்த்த வாதியாக இருந்தார். ஆண்டவனிடம் அவர் நம்பிக்கை வைக்கவில்லை. அவருக் குச் செலுத்துகிற பிரார்த்தனைகளும், வேள்விகளும் மனிதகுல துன்ப துயரங் களுக்கு ஒரு மாற்றாக ஆக முடியாதென்று அவர் உபதேசித்தார். புத்தர் வற்புறுத் திச் சொன்னதெல்லாம் சரியான முறை யில் பிறப்பிறப்பைப் பற்றிப் புரிந்து கொள்வதைப் பற்றியும் அதிலிருந்து விடுதலை பெறுவதைப் பற்றியும்தான். அந்த வழி குறிப்பிட்ட ஒரு ஒழுக்க நெறி யைப் பின்பற்றுவதன் மூலம் சாத்தியம் ஆகும். மேலும் மஹாயன பௌத்தர் களின் கொள்கைக்கு நேர் விரோதமான முறையில் சந்தேகத்துக்கிடமில்லாதபடி புத்தர் அப்பாலைத் தத்துவங்களை வெறுத் துப் பேசியிருந்தது அவர்களுக்கு மிகவும் விரோதமாக இருந்தது. இந்த நிலை வரலாற்றின் நினைவிலிருந்து புத்தர் ஒரு வரலாற்று மனிதர் என்ற உண்மை மறைந்து போகும்வரை நீடித்தது".

"இத்தகைய சூழ்நிலைகளில், மஹா யனர்கள் தமது ஆன்மீக அப்பாலைத் தத்துவத்திற்கு தெய்வீக அங்கீகாரத்தை — அதுவும் புத்தரின் கொள்கை ரீதியான அங்கீகாரத்தைப் பெறுவது எப்படிச் சாத்தியமாகும்?"

"மஹாயனக் கொள்கையின் உண்மையான தோற்றத்தைப்பற்றி இன் னும் ஆராயவேண்டியது இன்று கூட முக்கியமான விஷயமாகவே இருக்கிறது. ஆனால் பௌத்தர்களின் மரபுப்படி சொல்லப்படுகின்ற ஒன்றை நாம் முழுமை யாக மறுத்துவிட முடியாது. புத்தரின் மறைவுக்குப் பின்னால் நூறுண்டுகள் கழித்துப் பழைய மதத்திலிருந்து வெளி யேறிய பிக்குகளாகிய மஹா சங்கிகர்கள்

எனப்படுவோர்தாம் மஹாயானத்தின் முன்னோடிகள். அவர்களது மத நூல்களின்படி பார்த்தால் லோகோத்தார புத்தர் என்று அவர்கள் ஏற்படுத்திக் கொண்ட கொள்கையே பிரிவு ஏற்பட்ட இடம் எனலாம். புத்தரை ஒரு வரலாற்று மனிதராக ஒப்புக்கொள்ள அவர்கள் தயாராக இல்லை. மாறாக அவர் அமானுஷிய சக்தி உடையவர் என்றும் வழிபாட்டுக்குரியவர் என்றும் எண்ணப்பட்டார். மஹாயானர்கள் இந்த உணர்வை மேலும் விரிவாக்கி புத்தரைத் தெய்வமென்றே ஆக்கும் அளவிற்குக் கொண்டு சென்று விட்டார்கள். புத்தரின் சரித்திர பூர்வமான தன்மையை ஒதுக்கித் தள்ளும் அளவிற்கு மாயங்களும், மூட நம்பிக்கைகளும் மலிந்த புதிய வாழ்க்கை வரலாறுகள் அதற்குத் தகுந்த முறையில் எழுதப்பட வேண்டியதாயிற்று. மஹா வஸ்து என்ற நூலிலும், லலித விஸ்தாரம் என்ற நூலிலும் இவ்வாறு செய்யப்பட்டிருக்கிறது. முதல் நூல் மஹா சங்கிகர்களுடையது. இரண்டாவது அவர்களது கொள்கைக்கு ஒப்ப மஹாயனர்கள் எழுதியது...

...புத்தரின் மூலக்கொள்கையோடு மஹாயனம் தொடர்புடையது என்று உரிமை கொண்டாட இரண்டு விஷயங்கள் தேவைப்பட்டன. நம்ப முடியாத புராணக்கதைகளை உருவாக்க வேண்டும். சாஸ்திரீய நூல்களைப் போலியாகத் தயாரித்தாகவேண்டும். மஹாயனர்கள் இரண்டையுமே செய்தார்கள். "மஹாயனம் என்பது புத்தரின் கொள்கையைத் தவிர வேறொன்றும் இல்லை. அது முக்கியத்துவம் வாய்ந்ததாகவும் மறைபொருள் கொண்டதாகவும் இருந்ததால்தான் புத்தரால் வெளிப்படுத்தப்படாமல் இருந்தது. இக்காரணத்தால் தான் பாலிமொழித் தத்துவசாஸ்திரங்களில் அது இடம் பெறவில்லை. ஒப்பிட்டுப்பார்க்கும் பொழுது பிரபலமடையாமல் இருந்ததற்கு அதுவே காரணம்" என்று அவர்கள் கூறினார்கள்.

"தேர்ந்தெடுக்கப்பட்ட ஒரு சிலருக்கு மட்டுமே புத்தர் இந்த மேலான உண்மையைப் போதித்தார். இந்த உண்மை அவரது நிர்வாணத்திற்குப் பிறகு 500 ஆண்டுகள் கழித்து வெளியிடப்பட வேண்டும். அதாவது அந்தச் சமயத்தார் எல்லோரும் தாழ்ந்த உண்மையைக் கடைப்பிடித்து ஒழுகிய பின்னரே இந்த மேலான உண்மை பிரசாரம் செய்யப்பட வேண்டும்" என்ற ஓர் வதந்தியையும் அவர்கள் பரப்பினார்கள்.

"இந்த ஐநூறு ஆண்டுகள் என்ற கணக்கே வேண்டுமென்று சொல்லப்பட்டதாகும். ஏனெனில் கிட்டத்தட்ட இந்தக் காலகட்டத்திலே தான் — மர்மமாக இருக்கிறதென்றாலும் — மஹாயனக் கொள்கையை ஆதரித்துப் பல நூல்கள் வெளிவந்தன. கலப்பான சம்ஸ்கிருதத்தில் எழுதப்பட்ட இவை மஹாயன சூத்திரங்கள் என்று அழைக்கப்பட்டன. இவற்றில் முக்கியத்துவம் வாய்ந்தவை, பிரக்ஞாபராமிதை, சமாதுராஜ்யம், லங்காவதாரம், ஸத்தர்ம புண்டரீகம் போன்றவையாகும்.

"இவைகளின் அடிப்படை நோக்கம் புத்தரின் வழிபாட்டை ஏற்படுத்துவதும், அவரைக் கருணையும் போதியும் (ஞானம்) கொண்ட கடவுளாக ஆக்குவதுமே யாகும்.

இப்படித்தான் புத்தரின் கொள்கையான கடவுள் மறுப்புக் கொள்கை முதுகில் குத்துண்டது. மஹாயனம் எல்லா விதமான மூடநம்பிக்கைகளுக்கும் இருப்பிடமாகத் திகழ ஆரம்பித்தது.

"இந்தப்பிற்காலத்திய நூல்களுக்கு அத்தகைய உயர்ந்த சாஸ்திரீய சம்மதத்தைத் தந்ததால் உண்டான தர்மசங்கடமானஉணர்ச்சியைச்சமனப்படுத்த மஹாயன பௌத்தர்கள் இந்நூல்கள் திடுதிப்பென்று வந்து விடவில்லை என்று நம்ப ஆரம்பித்தார்கள்.

நாகார்ச்சுனர் மஹா சங்கிகையின் ஒரு பிரிவான சர்வாஸ்திவாதியாக இருந்த போது நாகர் இன மக்களிடையே பிரக்ஞாபராமிதை என்னும் நூலைக் கண்டு பிடித்தார் என்று ஒருகதையை உருவாக்கிப் பரப்பினூர்கள். உண்மையில் நாகார்ச்சுனரே இந்நூலின் ஆசிரியர். "நாகார்ச்சுனர் எந்தக் கொள்கைக்காக தமக்கே உரிய முறையில் போராடி வந்தாரோ, அதே கொள்கை பிரக்ஞாபராமிதையில் மந்திரச் சொற்களில் அழகாகப் பொதியப்பட்டு புத்தரின் அங்கீகாரத்தோடு கொள்கைரீதியாக வழங்கப்பட்டிருக்கிறது."

"மஹாயன சூத்திரத்தில் பலவிதமான சமயக் கருத்துக்களுக்கிடையே முன்நிலை அப்பாலைத்தத்துவம் (Proto metaphysics) ஊடுருவி நிற்கிறது. இது பெரும்பாலும் உபநிஷதத்திற் காணப்படும் உலகவாழ்வின் ஸ்தூலமான உண்மையான இயல்பைக் குறைத்துக் காட்டக்கூடிய தன்மையை எதிரொலிக்கும் விதமாக இருக்கிறது. 'ஸம் விருத்தி சத்யம்' என்று வழங்கப்படும் அனுபவரீதியான யதார்த்த உண்மையானது நமது உலகவாழ்வைப் பொறுத்த மட்டிலுமே உண்மை. முழுமையான சிரேஷ்டமான உண்மையல்ல; பரமார்த்திக சத்யமல்ல. உலகைப் பொய்யென்று கூறும் மஹாயனக் கொள்கையிலிருந்து மாத்யமிகம், யோகாச்சாரம் என்ற இரண்டு கொள்கைகள் தோன்றின."

6·2 மேற்கூறியவற்றிலிருந்து பௌத்தத்தின் முக்கிய பிரிவுகள் தோன்றிய வரலாறு தெளிவாகிறது. இவற்றின் தத்துவக் கொள்கைகளும், சமய நம்பிக்கைகளும் எவ்வாறு வேறுபடுகின்றன என்று அறிந்து கொண்டால்தான் மணிமேகலையில் விளக்கப்படும் பௌத்தக் கொள்கைகளின் சார்புத் தன்மையை நாம் இனங்காணமுடியும். எனவே, தேரவாதம், மஹா சங்கிகம், மஹாயனம் இவற்றின் தத்துவ, சமயக் கோட்பாடுகளின் வேறுபாடுகளைச் சுருக்கமாகக் காண்போம்.

7·1 புத்தரது போதனைகள் மிகப் பழமையான வடிவத்தில் பாலி மொழியில் எழுதப்பட்ட சமய நூல்களில் காணப்படுகின்றன. இவை தேரவாதிகளுக்குப் பிரமாணமானவை. இவற்றின்படி புத்தர் மனித இயல்புடையவர். மனிதனது குறைபாடுகள்கூட அவரிடம் இருந்தன. மனிதரினும் மேம்பட்ட உயர்ந்த பண்புகளும் அவரிடம் இருந்தன. இவர்களது கொள்கைப்படி புத்தரது கொள்கைகள் எளிமையானவை. தீயனவற்றை விலக்கி நல்லனவற்றைக் கடைப்பிடித்து மனத்தைத் தூய்மையானதாகச் செய்து கொள்ள வேண்டும். இதனைச் செயல்படுத்த சீலம் சமாதி, பிரக்ஞை என்ற முறைகளைப் பின்பற்றுதல் வேண்டும். இல்லறத்தாருக்கு பஞ்சசீலமும்,[17] இல்லறத்தாரில் சிறந்தவர்களுக்கு அஷ்ட சீலமும்[18] விதிக்கப்பட்டன. துறவிகள் தசசீலத்தை[19] அனுஷ்டிக்க வேண்டும். இச்செயல்கள் மூலம் மனத்தின் உள்காட்சியை கூர்மையாக்குதல் பிரக்ஞையாகும். பிரக்ஞை வளரும்பொழுது நான்கு உயர்ந்த உண்மைகள் புலப்படும். அவை யாவன: 1) நோய் (துக்கம்) 2) நோய்க் காரணம் (துக்கோற்பத்தி) 3) நீங்கும் வாய் (துக்க நிவாரணம்) 4) நோய் நீங்கும் வழி (துக்க நிவாரண மார்க்கம்).

7·2 புலன்களால் உண்டாகும் பற்றுக்கள் துன்பம் தருவன. இதையறிவது முதல் உண்மை. துன்பம் விளைவதற்குக் காரணமாக இருப்பனவற்றை உணர்வது இரண்டாவது உண்மை. துன்பத்தையும், அதற்கு எது காரணமென்பதையும் அறிந்து அதனின்றும் விடுதலையடைவதற்குரிய வழியை அறிவது மூன்ருவது உண்மை. துன்பத்தைப் போக்கி துன்பமற்ற நிர்வாண நிலையை அடைவதற்குரிய வழியைப் பின்பற்றி ஒழுகுவது நோய் நீக்கும் வழியாகும். இது எட்டு உறுப்பு

களைக் கொண்டது. (1) நற்காட்சி (2) நல்லூற்றம் அல்லது நற்கருத்து (3) நல்வாய்மை (4) நற்செய்கை (5) நல்வாழ்க்கை (6) நல்லூக்கம் (நன்முயற்சி) (7) நற்கடைப்பிடி (8) நல்லமைதி (சமாதி). இவற்றுள் மேற்கூறிய சீலம், பிரக்ஞை, சமாதி மூன்றும் அடங்கும். இதுவே வாழ்க்கை முறை பற்றிய தேரவாதிகளின் கருத்து.

7·3 இனி, அவர்களது தத்துவமும் எவ்விதச்சிக்கலுமில்லாது எளிமையாகவே இருக்கிறது. உலகநிகழ்ச்சிகளனைத்தும் மூன்று தன்மைகளுடையன. அவை, (1) அநித்தியம், (2) துக்கம், (3) அனுத்மம் என்பவை. இதன் பொருள் (1) யாவும் நிலையற்றவை. மாறும் தன்மையுடையவை. (2) அனைத்தும் துன்பமயம். (3) இவ்வுலகில் யான் எனது என்றழைக்க எதுவுமில்லை; எனவே ஆன்மா என்றதொரு அழியாத வஸ்துவில்லை. (4) கூட்டுப்பொருள்களனைத்தும் ஜடமற்ற வஸ்துவாலும், ஜடவஸ்துவாலும் ஆகியவை. முதலாவது நாமம் என்றும், இரண்டாவது ரூபம் என்றும் அழைக்கப்படும். ஜடமற்ற மூலங்கள் பஞ்சஸ்கந்தங்கள் என்றழைக்கப்படும்[20]. அவை (1) ரூபம் (appearance) (2)வேதனை (sensation) (3) ஸஞ்ஜ்ஞா (perception) (4) ஸம்ஸ்காரம் (mental formatives). (5) விஞ்ஞானம் (consciousness). ஐவகை ஸ்கந்தங்கள் 12உறுப்புகளாகவும்[21] புலன்களாகவும் 18 தாதுக்களாகவும்[22] பிரிக்கப்பட்டு வகைப்படுத்தப்பட்டுள்ளன. பிற்காலத் தேரவாதிகள் புலனுணர்வுகளைத் தனியாக 6 உறுப்புகளாகச் சேர்த்து 18உறுப்புகளாகக் கூறுவர்.

7·4 மேற்கூறிய கருத்துக்களில் நாம் காணும் தத்துவக் கொள்கை பிரபஞ்சத்தையும் அதன் நிகழ்ச்சியையும் உருவாக்கும் பொருள்கள் பன்மையானவை (Pluralistic) என்பதாகும்.

7·5 இவ்வாறு உலகை அறிந்து, அதன் நிலையாமையை உணர்ந்து, நான்கு உண்மைகளை அறிந்து சீலம், பிரக்ஞை, தியானம், மூன்றையும் அனுஷ்டித்து, நிர்வாண நிலையை அடைதல் தேரவாதிகளின் உயர்ந்த இலட்சியமாகும்.

7·6 இந்த இலட்சியத்தோடு பயிற்சி தொடங்குபவன் சிராவகன் எனப்படுவான். இறுதிக் கட்டத்தை எய்தியவன் ஆர்ஹத் (ஆருகதன்) எனப்படுவான். அவன் பிறப்பிறப்பாகிய சங்கிலித் தொடரை அறுத்தவன். அவனுக்கு மறுபிறப்பில்லை.

7·6·1 இக்கொள்கையில் அப்பாலைத் தத்துவங்கள் அதிகமாக இல்லை. புத்தர் தருக்கவியலையும், அப்பாலைக் கொள்கைகளையும் விரும்பவில்லை என்று தேவிப்பிரசாத் சொல்லியதை முன்னர் காட்டிய மேற்கோளில் கண்டோம். வையாபுரிப் பிள்ளையவர்களும் இதற்கோர் உதாரணம் காட்டி இதேகூற்றை விளக்குகிறார்கள்.[23]

மாலுங்கியர் என்பவரது புதல்வர்கள் புத்தரிடம் பிறப்பு, இறப்பு, இறப்பின் பின் மனிதன் நிலை, ஆன்மா முதலிய பொருள்களைப் பற்றிப் பல கேள்விகள் கேட்டனர். இதற்கு விடையாகப் புத்தர் கூறியது வருமாறு :

ஒருவன் விஷமூட்டிய அம்பினால் எய்யப்பட்டு வருந்திக்கொண்டிருக்கிறான். அவனுடைய நண்பர் ஒருவர் ஒரு வைத்தியரிடம் விரைந்து சென்று அவரை அழைத்து வருகிறார். வைத்தியர் அம்பை வெளியே உருவி எடுக்கப்போகும் சமயத்தில் காயமுற்றவன், "நிறுத்துங்கள் நான் கேட்கிற கேள்விகளுக்கெல்லாம் விடை சொன்னதற்கு அப்புறம்தான் அம்பை நீங்கள் எடுத்து விடலாம். யார் இந்த அம்பை எய்தது? க்ஷத்திரியனா, பிராமணனா, வைசியனா, சூத்திரனா? அவன் எந்தக் குலத்தைச் சார்ந்தவன்? அவன் நெடியவனா அல்லது குறுகியவனா? அம்பு

எவ்வகையைச் சார்ந்தது? அதன் இயல்பு என்ன என்று பல கேள்விகள் கேட்கிருன். அப்பொழுது என்ன நேரிடும் என்று கேட்க வேண்டுமா? இந்தக் கேள்விகளுக்கெல்லாம் விடை சொல்லி முடிக்குமுன் அவன் இறந்து விடுவான். இதைப் போலவேதான் உலகத்திற்கு அப்பாற்பட்ட விஷயங்களைக் குறித்து கேள்விகள் கேட்கும் மாணுக்கனும் துக்கம், துக்கோற்பத்தி, துக்க நிவாரணம், துக்கநிவாரணமார்க்கம் என்பனவற்றின் உண்மைகளைத் தெரிந்து கொள்வதற்கு முன் இறந்து விடுவான் என்பது நிச்சயம்''.[24]

8·0 இனி, மஹா சங்கிகர்கள் எனப் படும் பிரிவினரின் தத்துவத்தையும், சமயக்கோட்பாடுகளையும் சுருக்கமாகக் கவனிப்போம். இவர்கள்தான் முதன் முதலில் பிரிவற்ற பௌத்த சங்கத்திலிருந்து விலகியவர்கள். இவர்களது தத்துவமும், கோட்பாடுகளும் பிற்கால மஹாயனம் தோன்றுவதற்குஇடைப்பட்ட கருத்துக்களாக இருந்தன. இவர்கள் பிரிந்து சென்ற வரலாற்றை மஹாவம்சம் கூறும் விதத்தில் நாம் முன்னரே கண்டோம். இவர்கள் தேரவாதிகளோடு சில அடிப்படைக் கருத்துக்களில் உடன்படுகிருர்கள். நான்கு உண்மைகள், அஷ்டாங்கப்பாதை, அனுத்மா, கருமம் அல்லது காரணகாரியத் தொடர்ச்சி, 36 விதமான உலக மூலங்கள், படிப்படியான வளர்ச்சியால் முழு நிறைவான நிருவாண மெய்துதல் போன்ற கொள்கைகள் இவர்களுக்கு உடன்பாடே. ஆனுல் இவர்கள் எங்கு தேரவாதத்தினின்றும் வேறுபடுகிருர்கள்?

8·1 இவர்கள் புத்தர்கள் **லோகோத்தாரத் தன்மையுடையவர்களென**[25] நம்பினுர்கள். அதாவது அசுத்தத் தன்மை எதுவும் அவர்களிடம் இல்லை. அவர்களுடைய உடலும், ஆற்றலும் எல்லையற்றவை. அவர்களுக்குத் தீர்க்க ஆயுள் உண்டு. அவர்கள் உறங்குவதோ கனவு காண்பதோ இல்லை. அவசங்களை வென்றதால் மனம் நிலைத்த அமைதியில் இருக்கும். ஒரு கணத்தில் அனைத்தையும் அறியும்ஆற்றல் அவர்களுக்கு இருக்கும். புத்தர்கள் மனிதத் தன்மைகளுக்கு அப்பாற்பட்டவர்கள். **புத்தர்கள் எண்ணற்றவர்கள்.** அவர்கள் சாதாரண மனிதர்களைப் போலப் பிறப்பதில்லை. கருவில் வளர்ச்சியுறும் அவஸ்தை அவர்களுக்கு இல்லை. ஆசை, கோபம், குரோதம் முதலிய உணர்ச்சிகள் அவர்களிடம் தோன்றமாட்டா. புத்தராகப் போகும் அவதார புருஷர்கள் போதிசத்துவர்கள் எனப்படுவர்.[26]

8·2 இதுதான் முக்கியமான வேறுபாடு. புத்தரைத் தெய்வமாக்கி, அவருடைய போதனைகளைப் புனிதமானவை என்று நம்பச்செய்து, பௌத்தத்தை ஒரு வெகுஜனமதமாக்கும் அம்சங்கள் இவை.

8·3 இவைதவிர மஹாசங்கிகர்கள் தேரவாதத்தினின்றும் சில தத்துவ அம்சங்களிலும் வேறுபட்டனர்.[27]

ரூபம் என்றழைக்கப்படும் ஐம்பொறிகளும் மனமும் அப்பொறிகளின் விஞ்ஞானம் என்னும் உணர்வின்றி அறியப் படமாட்டா.

பிரக்ஞை (அறிவுணர்ச்சி)யால் மட்டும் உயர்ந்த நிர்வாண நிலையை அடையலாம்.

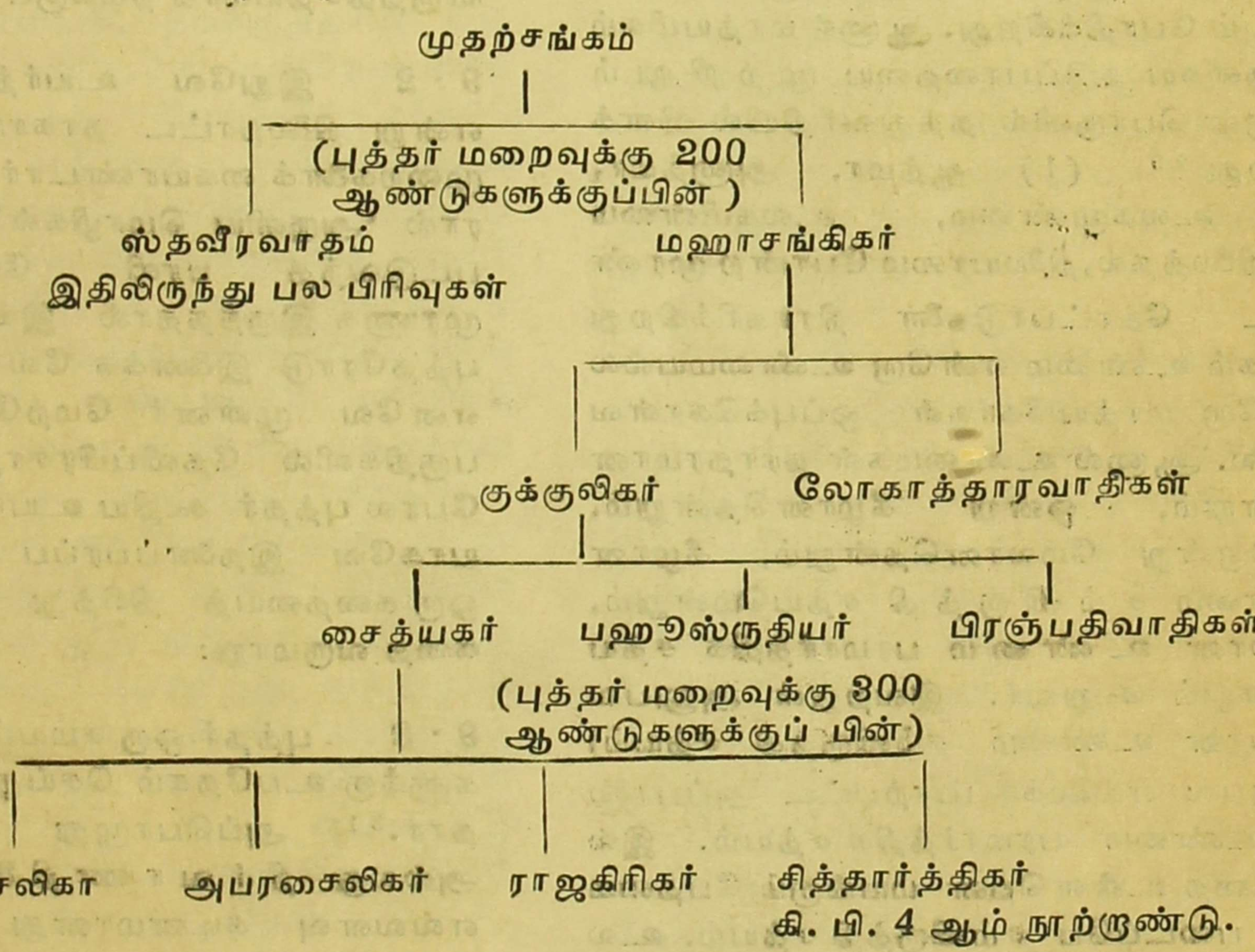
ஐந்து விஞ்ஞானங்கள் பற்றையும் விளைவிக்கலாம். பற்றின்மையையும் விளைவிக்கலாம்.

சிராவகன், முன்னேறிய நிலையிலிருந்து பின்னடையலாம். ஆருகதர் முன்னேறிய நிலையிலிருந்து பின்னடைய முடியாது. முன்னேறிய நிலையில் கூட அவன் தீயகர்மங்களைச் செய்யக்கூடும்.

மனத்தின் இயற்கைநிலை தூய்மை யானது. உபகிலேசங்களால் (உணர்ச்சிகள்) தான் அவை கறைப்படுகின்றன.

இவற்றினின்றும் முக்கியமாக செயல்களை விட உணர்விலும், அறிவிலும் தான் நிருவாணத்தை அடையும் வழி இருக்கிறது என்ற கொள்கையை நோக்கி இவர்கள் தத்துவம் சென்றது. இதன் வளர்ச்சியாகவே மஹாயனத்தின் பல பிரிவுகளின் தத்துவங்களும் வளர்ச்சி பெற்றன.

9·0 மஹாயனத்தின் தோற்றத்தைப் பற்றி தேவிப்பிரசாத் அவர்களின் விளக்கத்தை முன்னர் கண்டோம். இங்கு இவ்விரண்டு தத்துவங்களினின்றும் வேறுபடும் அம்சங்களைக் காண்போம். அதற்கு முன்னர், மஹாயனம் ஒரே ஒரு கொள்கையுடைய தத்துவமென்றோ, ஒரே சங்கமான நிறுவனமென்றோ கருதுதல் தவறுகும். மஹாசங்கிகர்களிலிருந்து கீழ்வரும் அட்டவணையில் காட்டியபடி கி. பி. முதல் நூற்ருண்டிற்கு முன்னரே பல உட்பிரிவுகள் தோன்றிவிட்டன.[28]



மஹாசங்கிகர்களிலிருந்து தோன்றிய இப்பிரிவுகளில் ஏறக்குறைய கி.பி. இரண்டாம் நூற்ருண்டில் இப்பிரிவுகளின் முக்கியமான தத்துவப்போக்குகளை இணைத்து இரண்டு பிரிவுகள் தோன்றின. அவை நாகார்ச்சுனர் தோற்றுவித்த மாத்யமிகமும் (சூன்யவாதம்) மைத்ரேயநாதர் தோற்றுவித்த யோகாச்சாரமும் (விஞ்ஞானவாதமும்) ஆகும். இவைபிற்காலத்தில் செல்வாக்குப் பெற்று இந்தியாவிலும் சீனம், கொரியா, ஜப்பான் முதலிய நாடுகளுக்கும் பரவியது. இவற்றுள் முந்தியது கி. பி. 2ம் நூற்ருண்டிலும், பிந்தியது கி. பி. 3ம் நூற்ருண்டிலும் தோன்றியவை.

9·1 நாகார்ச்சுனர் எழுதிய மாத்யமிகக் காரிகை என்னும் நூலில் மாத்யமிகப் பிரிவினரின் தத்துவக் கோட்பாடுகள்,

வரையறுத்துத் தர்க்க ரீதியாக விளக்கப் பட்டுள்ளன. இது தேரவாதத்திற்கு முற்றிலும் மாறுபட்டது. தேரவாத நூல்களான பாலிப் பிடகங்களில் கூறப்படும் ஒழுக்க முறையான மாத்யமிகத்தை இது தத்துவ இயலாக மாற்றி விளக்குகிறது. தேரவாதம் வாழ்க்கையின் இரண்டு மாறுபட்ட எல்லைகளான புலன் இன்பம் துய்த்தலையும், அதனை முற்றிலும் வெறுத்து கடுந்துறவு வாழ்க்கை வாழ்தலையும் விட்டு நடுப்பாதையாக புலனடக்கத்தையும், தீயனவற்றை விலக்கி நல்லனவற்றை மேற்கொண்டொழுகும் அஷ்டாங்கப் பாதையையும் போதிக்கிறது. ஆனால் மாத்யமிகம் இத்தகைய நடுப்பாதையை முற்றிலும் வேறான பொருளில் தத்துவரீதியில் விளக்குகிறது.[29] (1) ஆத்மா, அனாத்மா, (2) உலகமுண்மை, உலகமின்மை (3) நிலைத்தல், நிலையாமை போன்ற முரண்பட்ட கோட்பாடுகளை நிராகரிக்கிறது உலகம் உண்மை என்றோ உண்மையல்ல என்றோ மாத்யமிகர்கள் ஒப்புக்கொள்வதில்லை. ஆனால் உண்மைகள் தராதரமானதென்றும், ஒன்று கீழானதென்றும், மற்றொன்று மேலானதென்றும், கீழான உண்மை சம்விருத்தி சத்யமென்றும், மேலான உண்மை பரமார்த்திக சத்யமென்றும் கூறுவர். இவற்றுள் அனுபவ ரீதியான உண்மை சம்விருத்தி சத்யம்; அனுபவ எல்லைக்கப்பாற்பட்ட அப்பாலை — உண்மை பரமார்த்திக சத்யம். இல்லாததை உள்ளதென மயங்கும் பேதமையின் படைப்பே சம்விருத்தி சத்யம். உலகனைத்தும் எதிரொலி போல உண்மையில்லாதது என்பதை அறிகின்ற அறிவே பரமார்த்திக சத்தியம். சம்விருத்தி சத்யத்தின் வழியாகவே பரமார்த்திக சத்யத்தை அறிதல் வேண்டும். முதலாவது பாதையாகும். இரண்டாவது அடைய வேண்டிய குறிக்கோளாகும். முதலாவது பாதையின் மூலம் உலகை அறிந்து, இரண்டாவது பாதையின் மூலம் உலகம் சூன்யம் என்றறிதல் வேண்டும். இக்கொள்கை எதிர்மறையாகவே விளக்கப்படும். எட்டுவகை எதிர்மறைகளால் நாகார்ச்சுனர் தமது தராதர சத்யப்பாதையை விளக்குகிறார்[30]

"தோற்றமுமில்லை, முடிவுமில்லை. நிலைத்தலுமில்லை, நிலையாமையுமில்லை. ஒருமையுமில்லை, பன்மையுமில்லை. உருவாதலுமில்லை, மறைதலுமில்லை." இவற்றைக்கடந்து நிற்பது சூன்யம்.

'சூன்யதா' அல்லது சூன்யம் எல்லையற்றது நாமரூபமற்றது. அது ஒன்றே உள்ளது. மற்றவை பேதமையால் சம்விருத்திசத்யமாக நமக்குப் புலனாகிறது.

9·2 இதுவே உயர்ந்த உண்மை என்று நிலைநாட்ட நாகார்ச்சுனர் தர்க்க முறைகளைக் கையாண்டார். அவை, புத்தரால் 'அருளிய மொழிகள்' என்று கருதப் பட்டுவந்த பாலி போதனைகளுக்கு முரணாக இருந்ததால் இக்கொள்கைகளை புத்தரோடு இணைக்க வேண்டியிருந்தது. எனவே முன்னர் மேற்கோள் காட்டிய பகுதிகளில் தேவிப்பிரசாத் விளக்கியது போல புத்தர் கூறிய உயர்ந்த, உண்மையாகவே இதனைப்பரப்ப நாகார்ச்சுனர் ஒரு கதையைத் திரித்து விட்டார். அக்கதை வருமாறு:

9·3 புத்தர் ஒரு சமயம் தமது சிஷ்யர்களுக்கு உபதேசம் செய்து கொண்டிருந்தார்.[31] அப்பொழுது புத்தத்தன்மை அல்லது நிர்வாண நிலையடைவது எவ்வளவு கடினமானது என்று அவர் குறிப்பிட்டு இதனை சிஷ்யர்களும், பிரத்யேகபுத்தர்களும் உணர்வதில்லை என்றும் கூறினார். புத்தர்கள் தங்களுக்கு முன்னால் அறத்தைப் போதித்த எண்ணில்லாத புத்தர்களின் போதனைகளைக் கற்றறிந்து தங்கள் விடுதலைமார்க்கத்தை வகுத்துக் கொள்ளுகிறார்கள். இந்த தர்மத்தை அறிவதும் கடினம், போதிப்பதும் கடினம். இவ்வாறு சொல்லிவிட்டு அவர் தமது சிஷ்யர் சாரிபுத்தரைப் பார்த்துக்

கூறினார்: "புத்தர்களின் போதனையின் உட்பொருளை அறிவது மிகவும் கடினம். ஏனெனில் அவர்கள் திறமையான முறையினால் அறிதலையும் காட்சியையும் போதிக்கிறார்கள். காரணங்கள் விளக்கங்கள், வரையறைகள், உதாரணங்கள் மூலம் தர்ம வழியில் நின்றுவிட்டவர்களுக்கு அவர்கள் உபதேசம் செய்கிறார்கள்." அவர்கள் எளிதில் அறியக் கூடியதை பிற சிராவகர்கள் மிகவும் முயன்று தான் அறிய வேண்டுமென்றும் கூறினார்.

புத்தருடைய முந்திய போதனைகளைக் கேட்ட சிஷ்யர்கள், நமக்குத்தான் எல்லாம் விளங்கி விட்டதே என்றெண்ணிக் கொண்டு எழுந்து போய்விட்டார்கள். சிலர் மட்டும் புத்தரது அறிவுரையைக் கேட்டு சந்தேகம் கொண்டு அதனைப் போக்கிக்கொள்ள விரும்பினார்கள். அவர்கள் புத்தரை நோக்கி, "ததாகதர்களது (புத்தர்கள்) போதிக்கும் திறமையை இவ்வாறு வியந்து கூறியதற்குக் காரணம் என்ன? தான் கண்ட உண்மை மகத்தானதென்றும் சிஷ்யர்களுக்கும் பிரத்யேக புத்தர்களுக்கும் அதனை அறிவது கடினமென்றும் சொல்லியது ஏன்? இதுவரை பெருமானடிகள் ஒரே ஒருவகை விடுதலை வழியைத்தானே போதித்து வந்திருக்கிறீர்கள்? நிர்வாணம் பெற்ற பின்னரும் புத்த தருமத்தை அடைய வேண்டிய அவசியமுண்டா? இது எங்களுக்கு விளங்கவில்லை. விளக்கியருள வேண்டும்" என வேண்டிக் கொண்டார்கள்.

சாதாரண அறிவுடையவர்களுக்காக உவமைக் கதைகளாகவும், நீதிக்கதைகளாகவும், ஜாதகக் கதைகளாகவும், மாயா ஜாலங்களாகவும், தனியாகத் தர்மத்தை உபதேசித்ததாகவும், தூய்மையானவர்களும், சத்யத்தைக் கடைப்பிடிப்பவர்களும், தர்மப் பாதையில் முன்னேறியவர்களும் ஆன பிக்குகளுக்கு பழைய கீழான தர்மத்தைவிட முன்னேறிய தர்மத்தைப் போதிக்கப் போவதாகவும் புத்தர் கூறினார்.

இவ்வாறு தர்மப் பாதையில் முன்னேறியவர்களுக்காக உபதேசிக்கப்பட்ட உண்மையே தங்களுடைய மாத்யமிகம் என்று நாகார்ச்சுனர் கூறுகிறார். இந்தக் கதையில் தான் எல்லோரும் புத்தர்களாகும் பாதையில் முன்னேறும் போதிசத்துவர்களாகலாமென்றும், இறுதியில் புத்தர்களாகலாம் என்றும் புத்தர் சொல்லுவதாக நாகார்ச்சுனர் சொல்லுகிறார்.

இதற்குமேல் புத்தர் இருவகை உண்மைகளை (ஒன்றை மந்த அறிவுபடைத்தவர்களுக்கும்)மற்றொன்றைக் கூர்மையான அறிவுடையோருக்கும் போதித்ததற்கு என்ன காரணம் என்பதைக் காட்ட ஒரு உவமைக்கதையை புத்தரே சொன்னதாகச் சொல்லுகிறார்.

[32] ஒரு வீடு எரிந்து கொண்டிருந்தது. தந்தை வீட்டிற்கு வெளியில் இருந்தான். குழந்தைகள் வீட்டினுள் இருந்தன. தந்தை "தீ உங்களைப் பொசுக்கி விடும் இந்த சன்னல்வழியாக வாருங்கள்" என்று அழைத்தான். அவர்கள் விளையாட்டில் கண்ணுயிருந்ததால் தந்தையின்பேச்சைக் கேட்கவில்லை. அவன் அவர்கள் மனத்தை வெளியே திருப்ப, "இங்கே வாருங்கள் மூன்று தேர்கள் இருக்கின்றன. விளையாடலாம்" என்றான். அவர்கள் வெளியே வந்து விட்டார்கள். அவர்கள் விளையாடத் தேரையும் வாங்கிக் கொடுத்தான். பின்னர் எரிந்த வீட்டினுள் இருந்தால் என்ன நிகழும் என்பதை எரிந்த பொருள்களைக் காட்டி விளக்கி, வெளியே வரவேண்டிய தன் அவசியத்தையும் சொன்னான். பின்னர் அவர்கள் வெளியே வந்தது எப்படிச் சரியானது என்பதைத் தெரிந்து கொண்டார்கள்.

9·3 தேரை விளையாடக் கொடுத்தது போலத்தான் முன்னேறுதவர்களுக்குக்

கீழான ஒரு பாதையையும், பக்குவம் பெற்று அறிந்து கொள்ளுபவர்களுக்கு மேலான ஒரு பாதையையும் புத்தர் வகுத்ததாக நாகார்ச்சுனர் கூறுகிறூர். ஆயினும் இரண்டும் ஒரே பாதைதான். முதல் பாதையில் செல்லாமல் இரண்டாவது பாதைக்கு வந்து விடலாம். ஆனுல் முதல் பாதையில் செல்லுபவர்கள் இரண்டாவது பாதைக்கு வந்தே தீரவேண்டும். இவற்றைத்தான் ஹீனுயனம்(கீழ்ப்பாதை) மஹாயனம் (மேல்பாதை) என்று மஹாயனிகள் அழைத்துக் கொண்டார்கள்.

9·4 மேற்கூறியவற்றிலிருந்து சில உண்மைகள் வெளியாகின்றன. தத்துவக் கொள்கைகளிலும், சமயக் கொள்கைகளிலும் புத்தரது பழைமையான கொள்கைகள் எனப்பட்டவைகளிலிருந்து முற்றிலும் மாறுனவற்றிற்குப் புத்தரது அங்கீகாரம் பெற நாகார்ச்சுனர் இக்கதையைப் புனைந்தார்.

புத்தர்கள் பலரென்றும், அவர்களுள் சாக்கியமுனி ஒருவரென்றும் கூறினுர். அவர் முதன்முதலில் போதித்த எளிய நான்கு உண்மைகளும், எட்டுறுப்புப் பாதையும் மந்தபுத்தியுடையவர்களுக்கும், பக்குவமில்லாதவர்களுக்கும் என்றும், தம்முடைய சூன்யக் கொள்கையும், அப்பாலைத் தத்துவமும், தருக்க நெறியும், கூர்மையான அறிவுடையவர்களுக்கெனவும் எழுதினுர்.

9·5 போதிசத்துவர் என்ற கருத்தை மஹா சங்கிகர்களது லோகோத்தார புத்தர் என்ற கருத்திலிருந்து வளர்த்துக் கொண்டார்.

9·6 மஹாயனத்தின் மற்ருேர் பிரிவினரான யோகாச்சாரரும், தமது கொள்கைகளைப் புத்தரோடு இணைத்துவிட நாகார்ச்சுனரது வழியையே பின்பற்றினர். நிர்வாண நிலையடைய யோகமே(தியானம், சிந்தனை) சிறந்த வழியென்று நடைமுறை ஒழுக்கத்திற்கு அவர்கள் பாதை காட்டினர். இது நடைமுறை வழி. சிந்தனை வழிக்கு அல்லது அப்பாலை அம்சத்திற்கு அவர்கள் விஞ்ஞானம் ஒன்று மட்டுமே உண்மை, மற்றவை தோற்றமென வாதித்தனர். விஞ்ஞானம் என்பது சித்தம் (மனம்). இதுவே உண்மை, உலகமும் உலக நிகழ்ச்சிகளும் தோற்றம் என்பது இவர்களது கொள்கை. அடிப்படை உண்மை சூன்யமென்ற மாத்யமிகர்கள் கொள்கைக்கு எதிராக இவர்கள் சித்தம் அல்லது விஞ்ஞானம் மட்டுமே உண்மையென்று கூறுகிறுர்கள்.[33]

10 தேரவாதம், மஹா சங்கிகம், மஹாயனப் பிரிவுகளான மாத்யமிகம், யோகாச்சாரம் ஆகிய பௌத்த தத்துவவாதிகள் தமிழ் நாட்டில் சமயப்பிரச்சாரம் செய்து வந்திருக்கின்றனர். இவற்றுள் தேரவாதமே முதன்முதலில் தமிழ்நாட்டில் நுழைந்தது. இதனை ம. சீ. வெ. அவர்களுடைய கருத்துக்களோடு உடன்பட்டு முன்னரே குறிப்பிட்டேன்.

11·1 இதனை உறுதிப் படுத்தும் சான்றுகளை மயிலை சீனி வெங்கடசாமி அவர்கள் தொகுத்துக் கூறுகிறுர்கள்.[34]:

1) அசோகர் காலத்திய அறவெற்றி பற்றிக் கூறும் பாறைச் சாசனங்களை முன்னரே குறிப்பிட்டோம். எனவே கி. மு. 232க்கு முன்னரே தேரவாத பௌத்த பிக்குகள் தமிழ்நாட்டிற்கு வந்து விட்டனர்.

(2) மகாவம்சம், அசோகரது மகன் அல்லது தம்பியாகிய மகிந்தரும், அவரது சகோதரி சங்கமித்திரையும் பாடலிபுத்திரத்திலிருந்து இலங்கைக்கு வந்த வரலாற்றைக் கூறுகிறது. அவர்கள் தமிழ் நாட்டின் வழியாகச் சென்றிருக்க வேண்டும் என்ற அனுமானத்தைக் காவிரிப் பூம்பட்டினத்தில் இந்திரவிகாரம் இருந்ததென்பதும், அது மகிந்த தேரரால்

கட்டப்பட்டது என்ற பாலி மொழி நூலில் காணப்படும் சான்றுகளும் உறுதிப் படுத்துகின்றன.

(3) பாண்டி நாட்டில் மலைக் குகை களில் பிராமிச் சாசனங்கள் காணப்படு கின்றன. அவை பௌத்த பிக்குகளுக்கு அரசர்களும் தலைவர்களும் அமைத்துக் கொடுத்த கற்படுக்கை தானங்களைப் பற்றிக் குறிப்பிடுகின்றன. ம. சீ. வெ. காட்டும் சான்றுகள் போக இன்னும் சில அண்மையில் கிடைத்துள்ளன.

11 · 2 கி. மு. 2–ம், 1–ம் நூற்றாண்டில் செதுக்கப்பட்டவை என ஆராய்ச்சியாளர் கருதும் கல்வெட்டுக்களில்[35] சில தவிரர், தவிரை என்ற பெயர்களைக் குறிப்பிடுகின் றன.

''மா தவிரை கே'' (அழகர்மலை 33)
''காசபன் தவிர அ''
(அழகர்மலை 12)

தவிர என்ற தமிழ்ச் சொல் வடமொழி ஸ்தவிரன் என்பதன் திரிபு. தவிரை என்றது அதுபோலவே ஸ்தவிரை என்ற வடசொல்லுக்குச் சமமானது. இவை புத்த சங்க முதியவனையும், முதியவளையும் குறிக்கும். பிற்கால வழக்கில் இவையே தேரன், தேரி என வழங்கப்பட்டன. எனவே மதுரையைச் சூழ்ந்த இடங்களில் தேரவாத பிக்குகள் இருந்தனரென்பது புலனாகிறது.

புத்தரது சீடர்களான மகாகாஸிபன், அரிட்டன் முதலியவர்களது பெயர்களைக் கொண்டிருந்தவர்கள் குகைகளில் வாழ்ந் தமையை இது காட்டும்.

உதாரணங்கள் ;
''எளையூர் அரிட்டன் பாழி''.
(கருங்காலக்குடி—23)
''காசபன் அ தவிர அ''
(அழகர்மலை 12)

11 · 3 இக்காலத்தில் குறுநில மன்னர் களும், வாணிபர்களும் கற்படுக்கை அமைத்துக் கொடுத்ததையும், இயற்கைக் குகைகளை உறையுளாகச்செய்துகொடுத்த செய்திகளையுமே பிராமிச் சாசனங்கள் கூறுகின்றன. அப்படியானால் பெரிய விகாரங்கள் கட்டப்படவில்லை என்றே தோன்றுகிறது.

11 · 4 பிராமிச் சாசனங்களில் பிற்பட்ட சாசனங்களில் பண்ணகன், பாணித்தி என்ற சொற்கள் காணப்படுகின்றன. இவை மஹா சங்கிகர்களால் தங்கள் சமயத்தைச் சார்ந்தோரைக் குறிப்பிடப் பயன்பட்ட சொற்கள். இவற்றிற்கு எடுத்துக்காட்டு

சபாமிதா — பாணித்தி

பாழி, பள்ளி இரண்டும் ஒரே பொருளில் இக்காலத்தில் வழங்கியிருத்தலால், பௌத் தப்படிமங்களோ, திருவடி நிலைகளோ வணக்கத்திற் குரியனவாகவில்லை என்று தோன்றுகிறது.

ஞானசம்பந்தர், பௌத்தர்களை ஆறு வகைத் தேரர் என்று குறிப்பிடுகிறார். எனவே தேரவாதம் அக்காலத்தில் இருந் ததெனக் கொள்ளலாம்.

11 · 5 மதுரைக்காஞ்சியில் கடவுளர் பள்ளியைப்பற்றிக் கேள்விப்படுகிறோம். பிக்குணிகள் வணங்கச் சென்றதையும் அந்நூல் விவரிக்கிறது. இங்கு திருவடி நிலை இருந்ததா, படிம வணக்கம் இருந்ததா என்பது தெரியவில்லை. ஆனால் நகர்களில் விகாரங்களும், பள்ளிகளும் தோன்றிவிட்டன என்பதையே இது காட்டுகிறது. சிலப்பதிகாரத்திலும் மணி மேகலையிலும் விகாரங்களும் குறிப்பிடப் படுகின்றன. கச்சியின் பௌத்தப் பள்ளி செல்வச்சிறப்புற்று விளங்கியிருத்தல் வேண்டும். ஆயிரக்கணக்கான பிக்கு களுக்கு வாழ்விடமாகவும், சமயப்பணி

செய்வதற்கேற்ற களனாகவும் விளங்கியிருத்தல் வேண்டும். மணிமேகலை சென்றதாகக்கூறப்படும் இடங்களில் எல்லாம் பௌத்தப் பள்ளிகள் இருந்தன[35]. பௌத்த தெய்வங்களுக்குக் கோயில்களும் இருந்தன.[36] முக்கியமாக மணிமேகலை பிற்காலப் பௌத்தசமயச்சிறு தெய்வங்களுள் ஒன்று, கதை முழுவதிலும் மணிமேகலையில் காவல் தேவதையாகச் செயல் புரிகிறது. இவையாவும் பிற்கால வளர்ச்சிப் போக்கினைக் காட்டுகின்றன.

12.0 ஆனால் நமது நோக்கம் தருக்கவியல், தத்துவவியல், சமயக் கோட்பாடுகள் ஆகியவற்றில் எவை மணிமேகலையில் காணப்படுகின்றன என்று கண்டு அதன் பௌத்தப் பிரிவு எது என்பதை இனம் காண்பதாகும்.எனவே முன்னர் விவரித்த தத்துவவேறுபாடுகளைமனத்தில்கொண்டு மணிமேகலையின் பௌத்தச்சார்பு எது என்பதைக் காணமுயலுவோம்.

12.1 அறவணவடிகள் மணிமேகலைக்கு பௌத்த தர்மத்தின் அடிப்படைக் கொள்கைகளை உபதேசிக்கிறார். நான்கு வாய்மைகள், பன்னிரண்டு நிதானங்கள், அஷ்டாங்கப்பாதை ஆகிய உண்மைகளை அவளுக்குக்கூறுகிறார். நான்குவாய்மைகள் நோய், நோய் காரணம், நோய்நீக்கும் வாய், நோய் நீக்கும்வழி என்பனவாம். அவற்றைப் பின்வருமாறு மணிமேகலை கூறுகிறது.

நோய்

உணர்வே அருவுரு வாயில் ஊறே
நுகர்வே பிறப்பே பிணிமூப்புச்சாவே
அவலம் அரற்றுக் கவலை கையாறெனை
நுவலப் படுவன நோயாகும்மே.[38]

ஐம்புலன்களால் உண்டாகும் பற்றுக்கள் துன்பம் தருவன.

நோய் காரணம்

அந்நோய் தனக்குப்
பேதைமை செய்கை அவாவே பற்றுக்
கரும வீட்ட மிவை காரணம் ஆகும்[39]

துன்பத்திற்கு நான்கு காரணங்கள் உள்ளன.

நோய் நீக்கும் வாய்

துன்பம் தோற்றம், பற்றே காரணம்
இன்பம் வீடே, பற்றிலி காரணம்[40]

துன்பத்திற்குக் காரணம் பற்று. பற்றின்மை இன்பத்திற்குக் காரணம். அது விடுதலையை அளிக்கும்.

நோய் நீக்கும் வழி

தீவினையென்பது யாதென வினவின்
கொலையே களவே காமத் தீவினை
உலையா உடம்பிற் தோன்றுவ மூன்றும்
பொய்யே குறளை கடுஞ்சொல் பயனில
சொல்லென சொல்லில் தோன்றுவ நான்கும்
வெஃகல், வெருளல் பொல்லாக் காட்சியென்
றுள்ளந் தன்னின் உருப்பன மூன்றும் எனப்
பத்து வகையால் பயன்தெரி புலவர்
இத்திறம் படரார். படர்குவராயின்
விலங்கும் பேயும் நரகருமாகிக்
கலங்கிய வுள்ளக் கவலையிற்றேன்றுவர்[41]

இவை தீவினையை விளக்கின. இதன் மறுதலையாகவே நல்வினையைக் கூறுகிறார்.

நல்வினையென்பது யாதென வினவின்
சொல்லிய பத்தின் தொகுதியினீங்கிச்
சீலந்தாங்கித் தானம் தலைநின்று
மேலென வகுத்த ஒருமூன்று திறத்துத்
தேவரும் மக்களும் பிரமருமாகி
மேவிய மகிழ்ச்சி வினைப்பயனுண்ணுவர்[42]

இவை தசசீலம் என்ற கொள்கையே யாகும். இதனை முன்னர் குறிப்பிட்டுள் ளோம்.

12.2 பிறப்பிறப்புச் சுழற்சி அல்லது மண்டி லம் என்பதற்குக் காரணமாகப் பன்னி ரண்டு நிதானங்கள் கூறப்படுகின்றன. அவற்றைச் சார்புகள் என்று சாத்தனார் மொழி பெயர்த்து அழைக்கிறார்.

பேதைமை செய்கை உணர்வே அருவுரு

வாயில் ஊறே நுகர்வே வேட்கை

பற்றே பவமே தோற்றம் வினைப்பயன்,

இற்றென வகுத்த இயல்பீராறும்

பிறந்தோ ரறியிற் பெரும்பே றறிகுவர்

அறியார் ஆயின் ஆழ்நர கறிகுவர்.[43]

இவ்வடிப்படைக் கருத்துக்கள், பாலி மொழிப்பிடகங்களில் உள்ளனவே. அவற்றைச் சாத்தனார் மொழிபெயர்த்துக் கூறுகிறார் என்று ம. சீ. வெ. அவர்கள் தெளிவாக எடுத்துக் காட்டியுள்ளார்கள். மண்டிலச்சுழற்சி பற்றிய அடிகள் திரி பிடகத்தின் ஒரு பகுதியான விநயபிடகத் தின் மஹாவக்கம் என்னும் பிரிவில் முதல் காண்டத்தில் உள்ளது.[44]

12.3 நான்கு வாய்மைகளும் திரிபிடகத் தில் காணப்படுபவையே.

பன்னிரண்டு நிதானங்களில் பொறிகளை இவர் ஐந்தென்றே கூறுகிறார். இவற்றை இவர் வாயில் என்று கருதி, உள்ளம் வாயில்களைச் சார்தலால் அருவுரு என்ற உலகத்தோற்றம் புலப்படுகிறது என் கிறார். மஹாயனிகளில் யோகாசாரர் வாயில்களைச் சடாயாதனம் என்று ஆரு கக்கூறுவர். பஞ்சேந்திரியங்களோடு அவர் கள் மனத்தையும் கூட்டிக் கொள்ளுவர். அவர்களிடமிருந்து சாத்தனார் இக்கருத் தில் வேறுபடுகிறார்.[45]

13.0 இவையனைத்திலும் சாத்தனார் தேரவாதப் பாலிப்பிடகங்களையே பின் பற்றுகிறார். இக்காரணங்களால் இவரைத் தேரவாதி என்று கூறமுடியுமா?

13.1 பாலி மொழித் திரிபிடகங்களை பௌத் தப் பிரிவினர் எவருமே மறுக்கவில்லை, தங்கள் நூல்களிலும் இவற்றை அவர்கள் ஒப்புக்கொண்டே பேசுகிறார்கள். இந்தியத் தத்துவ வரலாற்றில் பழைய கொள்கை களுக்கு மாறான கொள்கைகளை, பழைய கொள்கைகளைக் கூறும் நூல்களுக்கு உரையாகவே சேர்த்து விடுவதுதான் மரபு. பகவத் கீதைக்கும், பிரம்மசூத்திரத்திற்கும் உரைகளாகவே, தங்களது புதிய தத்துவங்களைச் சங் கரரும், ராமானுஜரும் மத்வரும் எழுதி னார்கள். தாங்கள் புதிய மதங்களின் ஸ்தாபகர்களென்று கூறிக்கொள்வதை விட, அநாதிகாலமாக இருக்கும் தத்துவங் களின் உண்மையான விளக்கம் தந்தவர் கள் என்று சொல்லிக்கொள்வதே பயனு டையது என்று நமது தத்துவ ஸ்தாபகர் கள் கருதினர். அதுபோலவே எல்லாப் பௌத்தப்பிரிவின் ஸ்தாபகர்களும் புத் தர் போதனைகளென்று திரிபிடகத்தில் அடங்கியுள்ள கொள்கைகளை ஒப்புக் கொண்டுதான் அதற்கு மாறானகோட்பாடு களையும், அவற்றில் காணப்படும் புதிய விளக்கங்களையும் உரைகளாக எழுதி வைத்தனர். தேரவாதிகள் பிரமாணமாகக் கொள்ளும் பாலித்திரிபிடகத்தை அவர் கள் மறுக்கவில்லை. எனவே சாத்தனார் அறவணர் அறவுரையில் திரிபிடகத்தைப் பின்பற்றுவதால் மட்டும் தேரவாதி என்று கூறிவிட முடியாது.

14.1 இனி, தேரவாதிகளின் பிரமாண நூல் களான திரிபிடகத்திற்கு மாறாக, பின்வந்த பிரிவினரின் கொள்கைகளோடு சிற்சில தத்துவ அம்சங்களில் சாத்தனார் உடன் படுவதைக் காண்கிறோம். அவற்றைச்சுருக் கமாகக் காண்போம். பேதைமை என்ற தத்துவ வரையறை பற்றிச் சாத்தனார்,

"பேதைமை என்பது யாதென வினவின்
ஓதிய இவற்றை உணராது மயங்கி
இயற்படு பொருளால் கண்டது மறந்து
முயற்கோ டுண்டெனத் தெளிதல்".[46]

திக்நிகாயத்தின் மகாநியாய சுத்தத்தில் (பாலி திரிபிடகத்தின் பகுதி) பேதைமை நிதானங்களுள் ஒன்றாகக் குறிப்பிடப்பட வில்லை. பிற்கால நூல், தம்மசங்கணி என்பது "பேதைமையாவது நால்வகை வாய்மைகளையும் அறியாமை" என்று வரையறை கூறுகிறது. இதைக் குறிப் பிட்ட பின்னும் ந. மு. வெங்கடசாமி நாட்டார், இக்கொள்கை வைதிக சமயத்தி லிருந்து மேற்கொள்ளப்பட்டதெனக் கூறு கிறார். இது தேரவாத நூலல்ல. மஹா சங்கிகர் தோன்றிய காலத்திற்கும் நாகார்ச்சுனருக்கும் இடைப்பட்ட காலத் தது.

4·2·9 மஹா சங்கிகர்களது நூலான இலங்கா விதாரத்தைப் பின்பற்றித்தான், நுகர்வு, வேட்கை, பற்று என்ற சார்புகளைச் சாத்த னார் வரையறுக்கின்றார்.

"நுகர்வே புலன்களை உணர்வு நுகர்தல்
வேட்கை விரும்பி நுகர்ச்சியா ராமை,
பற்றெனப் படுவது பசைஇய அறிவே"[47]

புலன்கள் ஐந்தென்பதும், உணர்வு நுகர்வ தென்பதும் அது வேறென்பதும் சாத்த னார் கொள்கை. மகாயன பௌத்தர்கள் உணர்வையும் புலன்களோடு சேர்த்துச் சடாயனம் என்பர்.

14·3·1 நிதானங்கள் பன்னிரண்டின் தோற்ற முறை அல்லது 'ஊழின் மண்டிலம்' என்பது பௌத்தப் பிரிவினர் அனைவருக்கும் முக் கியமானதோர் கோட்பாடு. இதனைச் சாத்தனார் பின்வருமாறு கூறுகிறார்:

பேதைமை சார்வாச் செய்கையாகும்
செய்கை சார்வா உணர்ச்சியாகும்
உணர்ச்சி சார்வா அருவுருவாகும்
அருவுரு சார்வா வாயிலாகும்
வாயில் சார்வா ஊறுகும்மே
ஊறு சார்ந்து நுகர்ச்சியாகும்
நுகர்ச்சி சார்ந்து வேட்கையாகும்
வேட்கை சார்ந்து பற்றுகும்மே
பற்றிற் றோன்றும் கருமத் தொகுதி
கருமத் தொகுதி காரணமாக
வருமே ஏனை வழிமுறைத் தோற்றம்
தோற்றஞ் சார்பின் மூப்புப்பிணி சாக்காடு
அவல மரற்றுக் கவலை கையாறெனத்
தவலில் துன்பந் தலைவருமென்ப
ஊழின் மண்டிலமர்ச் சூழுமிந் நுகர்ச்சி[48]

மஹா சங்கிகர்களின் நூலான மஹாவஸ்து விலும், மஹாயனர்களின் நூலான லலித விஸ்தாரத்திலும் இதேமுறையில் மண்டில வகை கூறப்பட்டுள்ளது. ந. மு. வெ. நாட்டார் மணிமேகலையுரையில் இதனைச் சுட்டிக் காட்டியுள்ளார்.

"அவிச்சையைக் காரணமாகக் கொண்டு சம்ஸ்காரமும், சம்ஸ்காரத்தைக் காரணமாகக் கொண்டு விஞ்ஞானமும், விஞ்ஞானத்தைக் காரணமாகக் கொண்டு நாமரூபமும், நாமரூபத்தைக் காரணமாகக் கொண்டு சடாயதனமும், சடாயதனத் தைக் காரணமாகக் கொண்டு திருஷ்ணை யும், திருஷ்ணையைக் காரணமாகக் கொண்டு உபாதானமும், உபாதானத் தைக் காரணமாகக் கொண்டு பவமும், பவத்தைக் காரணமாகக் கொண்டு ஜாதி யும், ஜாதியைக் காரணமாகக் கொண்டு பிணிமூப்பு முதலிய துன்பங்களும் தோன்றும்.

14·3·2 ந. மு. வெ. பௌத்தர்களின் வடநூல் களிலும் இம்முறைவைப்பே காணப்படும் என்று கூறுகிறார். தேரவாத நூல்கள் பாலி மொழி நூல்கள். மஹாசங்கிகர்கள் தனியே பிரிந்த பின்பே வடமொழியில் பௌத்த நூல்கள் எழுதப்பட்டன. இதை இரு பிரிவினரும் பிற்காலத்தில் பின்பற்றி

னர். மகாவஸ்து, லலிதவிஸ்தாரம் தவிர வேறு தேரவாதத்தை எதிர்த்த நூல் களிலும் ஏறக்குறைய இம்முறைவைப்பே காணப்படுகிறது என்பது அவர் கருத்து. இக்கருத்து எனக்கும் உடன்பாடே.

15·1 அனுத்மா அல்லது ஆன்மா இல்லை என்ற கருத்து தேரவாதிகளுக்கும், மஹா சங்கிகர்களுக்கும் உடன்பாடே. ஆனுல் ஆத்மா, அனுத்மா என்ற இரண்டு நிலை களையும் நாகார்ச்சுனர் எதிர்க்கிருர்.

சாத்தனுர், "எப்பொருளுக்கும் ஆன்மா இல்லை"[49] என்று தெளிவாகக் கூறுகிருர். எனவே முக்கியமானதோர் தத்துவக் கோட்பாட்டில் இவர் நாகார்ச்சுனரோடு முரண்படுகிருர்.

15·2 எனவே தத்துவப் போக்கில் பெரும் பாலும் சாத்தனுர் மஹாசங்கிக நூல்களைப் பின்பற்றுகிருர். மஹாயனத்தின் முன்நி லைக் கொள்கைகள் சிலவற்ருேடும் ஒன்று படுகிருர். ஆனுல் நாகார்ச்சுனர் கூறும் மாத்யமிகம் என்னும் நடுநிலைப் பாதை யையோ, முழுமையான உண்மை, சூன்யம் மட்டும்தான் என்பதையோ இவர் ஒப்புக்கொள்ளவில்லை. ஆனுல் ந. மு. வெ. தமது உரையில் நிதானங் களின் தன்மையைப் பொறுத்தமட்டில் சாத்தனுர் நாகார்ச்சுனர் கொள்கையோடு உடன்பட்டுக் கூறுவதாகக் கூறுகிருர். நாகார்ச்சுனர் கூறுவது இரண்டு முரண் பட்ட ஓர நிலைகளையும் மறுப்பதாகும்.

"No destruction, no production no discontinuity, no unity, no diversity; no coming, no going."

இது நாகார்ச்சுனர் கூற்று. இது உலகின் இயற்கையைப் பற்றிய இரு மாறு பட்ட கருத்துக்களையும் மறுப்பதாகும். ஆனுல் நிதானங்கள் மாற்றங்களுட்படும். இயங்கியல் நெறிக்கு இந் நிதானங்களே காரணம் என்றும் மாற்றங்கள்இயக்கு சக் தியாகக் கடவுள் போன்றதொன்றுதேவை இல்லை என்றும் கூறப்படைக்கப்படுதலும், கெடுதலில்லாததும் என்று தொடங்கி வீடு பேறுக்குக் காரணமாகத் தானே முதலா கியுமுள்ளன இந்நிதானங்கள் என்றுதான் கூறுகிருர். எனவே இருவர் கருத்துக்க ளும் வெவ்வேறு பொருள்களைப் பற்றிக் கூறுவன. சொல்லொற்றுமையைக் கருத் தொற்றுமையாகக் கொள்ளுதல் கூடாது. எனவே மஹாசங்கிகர்களோடும் அதற் குப் பின்னர் தோன்றிய முன்னிலை மஹா யனத்தோடும் ஒன்றுபட்ட தத்துவக் கருத்துக்களை சாத்தனுர் கூறுகிருர் என் பதை நாம் பார்க்கிருேம்.

16·0 இனி, சமயக் கோட்பாடுகளை அடிப் படையாகக் கொண்டு மணிமேகலையின் பௌத்தத்தை ஆராய்வோம்.

16·1 பாலி மொழிப் பிடகங்கள் எளிமை யான ஒழுக்க முறையையும் தத்துவத் தையும் போதிக்கின்றன. இது ஒரு சமய மாக வளருவதற்குப் போதாது.தெய்வாம் சமான ஒரு ஸ்தாபகரும், அவரது கட் டளைகளும் அவசியம். அவர் மீதும், அவரது கட்டளைகளின் மீதும் விசுவாசத் தையும், பக்தியையும் ஏற்படுத்த வேண் டும். பௌத்த சமயத்திற்கு முன்னரே இந்தியாவில் வேத சமயம் இருந்ததால் அதனுேடு போட்டியிட்டுத்தங்கள் சமயத் திற்கு மனிதனது உலக ஆசைகளை நிறை வேற்றுவதற்கு உதவி புரியும் சில சக்தி களுடைய தெய்வங்களைக் கற்பனை செய்ய வேண்டும். தெய்வீக சக்திகளுடையவ ராக மத ஸ்தாபகர்களைப் பற்றிய கதை களைப் புனைய வேண்டும். இவை யாவும் மக்களை இணைத்து சமுதாய முரண்பாடு களைப் பொதிந்து மூடுவதற்குப் பயன் படும்.

16·2 இந்த அம்சங்கள் எதுவும் தேரவாதத் தின் ஆரம்பக் கட்டத்தில் இல்லை. இவற் றுள் ஒவ்வொன்ருக பிற்கால பௌத்தர் களின் கோட்பாடுகளில் இடம் பெறத்

தொடங்கின. மஹாசங்கிகர்களின் மஹா வஸ்து என்ற நூலில் புத்தரைப் பல பிறவி களில் நற்செயல்கள் புரிந்து தெய்வாம்சம் பெற்ற போதிசத்துவராக வருணித்தார் கள். இருபத்து மூன்று புத்தர்களுக்குப் பின்னர் வரலாற்றுப் புத்தர் தோன்றிய தாகக் கூறினர்கள். இவர்களைத் தவிர எண்ணற்ற புத்தர்கள் போதி (ஞானம்) பெற்று அறம் போதிக்காமல் பிறப்பு இறப்பு மண்டிலத்தை ஒழித்ததாகவும் கூறினர்கள். தேரவாதமும் இக்கதை களில் சிலவற்றை ஏற்றுக் கொள்ள வேண்டி வந்தது. அக்கொள்கையை ஏற்றுக்கொண்ட தேரவாதிகள் சர்வாஸ்தி வாதிகள் எனப்பிரிந்தனர். சாக்கிய முனிக்குப் பின் மைத்ரேய புத்தர் என்ப வர் உலகில் அவதரிப்பார் என்றும் அவர் துஷித உலகத்தில் இப்பொழுது வாழ்கி ருர் என்றும் கூறும் மைத்ரேய வாதிகள் தனியாக ஒரு சமயத்தை ஏற்படுத்திக் கொண்டார்கள். புத்தரது முற்பிறப்புக் கதைகள் பல தோன்றின. பல நாட்டுக் கதைகளை புத்தரது முற்பிறப்போடு தொடர்புபடுத்தி ஜாதகக் கதைகளாகத் தொகுத்தனர். இவ்வாறு புத்தர் புலிக்கு உணவாகத் தம் உடலைக் கொடுத்த கதை யும், புருவின் உயிர் காக்க புத்தர் உயிர் கொடுத்த கதையும், யானைக் கன்ருகப் பிறந்து வாழ்ந்த கதையும் இவை போன்ற பிற கதைகளும் தொகுக்கப்பட்டு ஜாதக மாலை[50] என்ற பெயரில் கி. பி. 200க்கு அண்மையில் வெளியிடப்பட்டது. வர லாற்று மனிதர் என்ற நினைவு மறந்து போகும்படி செய்யவும், எல்லையற்ற அறிவுடைய புத்தர் ஒரு ஜன்மத்தில் அந் நிலையை அடைய முடியாதென்றும், பல கோடி ஜன்மங்களில் நல்வினை செய்து முயன்று முடிவில் அந்நிலையை அடைவார் என்றும் காட்ட இக்கதைகள் பயன்பட் டன. புத்தரது பிறப்பும் மனிதர் பிறப்புப் போல கருவாகக் கருப்பையில் வளரும் நிலைகள் இல்லாததென்றும், இயற்கைக்கு அதீதமான நிகழ்ச்சியென்றும் கூறப்பட் டது. மேலும் புத்தரை வணங்கச் சைத் யங்கள் கட்டுவதும் தானம் செய்வதும் நன்னெறிக்கு உய்க்குமென மஹாசங்கி கர்களில் ஒரு பிரிவினரான சைத்யகர்கள் போதித்தனர்.[51] இவர்கள் பௌத் தத்தை மக்களின் செல்வாக்குப் பெற்ற சமயமாக்குவதில் தென்னிந்தியாவில் பெரிதும் வெற்றி பெற்றனர்.

16.3.0 புத்தரைப் பற்றி மணிமேகலைக் கருத் துக்கள் மேற்கூறிய பின்னணியில் தேர வாதக் கருத்துக்களை ஒத்திருக்கின்றனவா அல்லது மஹாசங்கிகர் துவங்கி வைத்து, மஹாயனர் வளர்த்து, பிற்காலத்தில் தேர வாதிகளும் ஒத்துக்கொண்ட கருத்துக் களாகப் புலனுகின்றனவா என்று காண் போம்.

16.3.1 புத்தர் தோற்றம் பற்றி மணிமேகலை கூறுவது:

“அறிவுவறிதா உயிர்நிறை காலத்து
முடிதயங் கமரர் முறைமுறை இரப்ப
துடித லோகம் ஒழியத் தோன்றி
போதிமூலம் பொருந்தியிருந்து
மாரனைவென்று வீரனுகி
குற்றமூன்றும் முற்ற வறுக்கும்
வாமன் வாய்மை ஏமக்கட்டுரை”.[52]

துடிதலோகத்தில் வாழ்ந்த போதி சத்து வர், தேவர்கள் உலகில் அறிவு குன்றி விட்டது என்று கூறி உலகில் தோன்ற வேண்டுமெனக் குறையிரப்ப, புத்தர் தோன்றி தீமை புரியத் தூண்டும் மாரனை வென்று போதி மரத்தடியில் ஞானம் பெற்றவராகப் புத்தரை வருணிக்கிறது. இனி இவர் நீண்ட புத்த பரம்பரையில் கடைசியாகத் தோன்றியவர் என்பதை,

“இறந்த காலத்தெண்ணில் புத்தர்களும்
சிறந்தருள் கூர்ந்து திருவாய்
மொழிந்தது”.[53]

பௌத்தம் எண்ணில் காலத்துச் சமயம் என்று காட்டுவதற்காக இறந்த காலத்தில்

'எண்ணில் புத்தர்கள்' தோன்றினுர்கள் என்ற மஹாயனக்கருத்து இதில் காணப் படுகிறது.

16·3·2 தேரவாத பிடகங்கள், தானே முயன்றுதான் மண்டிலச் சுழற்சியான பிறப்பு இறப்புச் சுழலினின்று விடுபட வேண்டும் என்ற கருத்தில்தான் நான்கு வாய்மைகளையும், அஷ்டாங்கப்பாதையை யும் உபதேசிக்கின்றன. யாருடைய அரு ளும்முயற்சியும் நாம் விடுதலைபெற நமக்கு உதவாது. வழிகாட்ட மட்டும் புத்தரால் முடியுமேயன்றி, நமது முன்னேற்றத்திற் கும் நிர்வாணத்திற்கும் நாமே தான் பொறுப்பாவோம்.[54] ஆனுல் மஹாயனப் பிரிவுகளில் பல புத்தரைத் தெய்வத் தன் மையுடையவராகவும் அவரிடம் சரண டைந்து நாம் உதவி பெறலாம் என்றும் கூறுகின்றன. மணிமேகலையில் புத்தரைப் பற்றி இக்கருத்தில் கூறப்படும் பகுதிகள் பலவாகும். ஒருசில உதாரணங்களைக் காண்போம்.[55]

" அருளும் அன்பும் ஆருயிரோம்பும்
ஒருபெரும் பூட்கையு மொழியா
நோன்பிற்
பகவன்"
(மணிமேகலை 3. 59—6)

" இன்பச்செவ்வி மன்பதை யெய்த
அருளறம் பூண்ட ஒருபெரும்
பூட்கையின்
அறக்கதி ராழி திறப்பட வுருட்டிக்
காமற் கடந்த வாமன்"
(மணி. 5. 74—77)

" ஆதி முதல்வன் அறவாழியாள்
வோன்"
(மணி. 6—11)

" பிறவிப் பிணி மருத்துவன்"
(மணி 9—61)

" தருமத் தலைவன்"
— (மணி 11—30)

" பிறர்க்கறம் முயலும் பெரியோய் நின்னடி
துறக்கம் வேண்டாத் தொல்லோய்
நின்னடி
எண்பிறக் கொழிய விறந்தாய் நின்னடி
கண்பிறர்க்களிக்கும் கண்ணேய்
நின்னடி"
(மணி 11. 61—72)

வரலாற்றுப் புத்தராக பாலி மொழி நூல்க ளில் காட்சியளிக்கும் புத்தர், புத்தபகவ னுக,உலகத்திற்குஅருளும் தெய்வீக சக்தி படைத்தவராக, லோகோத்தாரராக இம் மேற்கோள்களில் மாற்றிச் சித்தரிக்கப்படு வதைக் காண்கிறேம். இவை புத்தரைப் பற்றி மஹாசங்கிகர்களால் துவங்கப் பெற்று, மஹாயனர்களால் வளர்க்கப் பட்ட போதிசத்துவ, லோகோத்தார, புத்த உருவமேயாகும்.

16·3·3 மனிதசக்திக்கு அப்பாற்பட்ட தெய் வீக சக்தியுடைய பல தெய்வங்களை மக்கள் வணங்கிய செய்திகளை மணி மேகலையில் காணலாம். கந்தில்பாவை, சம்பாபதி, சிந்தாதேவி, மணிமேகலை முதலியவை அவற்றுள் சில. இத்தெய்வங் களுக்கு ஆரம்பகால தேரவாதத்தில் இட மில்லை.

16·4 மணிமேகலை தோன்றிய காலத்தில், துவக்ககாலத்தில் கடவுள் மறுப்பைக் கொள்கையாகக் கொண்டிருந்த சாங் கியம், நியாயம், வைசேடிகம் முதலிய தத்துவங்களில் கூட ஆன்மீக வாதமும், தெய்வக்கொள்கையும் புகுந்து விட்டன. அவற்றின் தாக்குதலுக்கு இடையேபௌத் தத்தில் அவற்றிற்கு ஏற்றதொரு சமயக் கொள்கை அவசியமானகாலத்தில் மஹா சங்கிகக் கொள்கையும், மஹாயனமும் தமிழ்நாட்டில் பரவி இருத்தல் கூடும். எனவேதான் இச்சமயக் கொள்கைகள் பலவற்றிற்குப் பதிலளிக்கும் முறையில் பௌத்தம் தமிழ்நாட்டில் புதிய கொள்கைகள் சிலவற்றை உருவாக்கி

இணைத்துக் கொண்டது. அந்தவளர்ச்சி நிலையில்தான் மணிமேகலையின் பௌத்த சமயக்கோட்பாடுகளைக் காண்கிறோம்.

17 இனி, மணிமேகலையின் தருக்க நெறிக்கு வருவோம். புத்தர் தருக்கவாதங்களையும், அப்பாலைத் தத்துவ விசாரங்களையும் வெறுத்து ஒதுக்கினர்.[56] ஆத்மா நிலையானதா? உலகம் உண்மையா, தோற்றமா? மறு பிறப்பின்போது எது ஓர் உடலில் இருந்து வேறோர் உடலுக்குச் செல்லுகிறது? என்ற கேள்விகளுக்கு அவர் விடையளிக்காது மௌனமாகவே இருந்தார் என்று பண்டைய பௌத்த நூல்கள் கூறுகின்றன.

17-1 இந்திய நாட்டில், பிராம்மண சமயத்தை எதிர்த்து பௌத்தம் தோன்றியது. பௌத்தம் செல்வாக்குப் பெற்ற பின் பிராம்மணீயம் பல பிரிவுகளாகப் பிரிந்து புதிய கொள்கைகளை வகுத்துக் கொண்டு பௌத்தத்தை எதிர்த்தது. பௌத்தம் இத்தாக்குதலுக்குப் பதிலளிக்கத் தானும் பல பிரிவுகளாகப் பிரிந்து சென்று புதிய கொள்கைகளை வகுத்துக் கொண்டு தாக்குதல்களுக்கு விடையளித்தது. இப்புதிய நிலைமையில் எதிரிகளோடு விவாதிப்பதற்கு அளவையியலும், அறிவளவையியலும் தேவையாயின. வேறு விதமாகச் சொன்னால் அறிவு தோன்றுகிற முறையையும், விவாதித்து உண்மையை நிறுவுவதற்கு உதவும் தருக்க முறையையும் ஒவ்வொரு சமயமும் தமக்கேற்ற முறையில் உருவாக்கிக் கொள்ள வேண்டியதாயிற்று. எனவே அளவைப் பயிற்சியும், தருக்கவியலும் ஒவ்வொரு தத்துவத்திலும் முக்கியத்துவம் பெற்றன.

17-2 நியாயவாதி மணிமேகலைக்குத் தன் கொள்கையை விளக்கும்போது ஒவ்வொரு தத்துவ வாதியும் ஏற்றுக்கொண்ட அளவை உறுப்புகளைப் பற்றிக் கூறுகிறான்.

"பரங்குறும் உலோகா யதமே பௌத்தம்
சாங்கிய நையாயிகம் வைசேடிகம்
மீமாம்சகமாஞ் சமய வாசிரியர்
தாம் பிரகற்பதி சினனே கபிலன்
அக்கபாதன் கணாதன் சைமினி
மெய்பிரத்திய மனுமானஞ் சாத்தம்
உவமான மருத்தாபத்திய பாவம்
இவையே இப்பொழுதியன்றுள
அளவைகள்.[57]

நியாயவாதி மூன்று ஆசிரியர்களைக் குறிப்பிட்டு ஒவ்வொருவருக்கும் முறையே பத்து, எட்டு, ஆறு அளவைகள் கொள்கை எனக் கூறுகிறான். அளவை அல்லது தருக்க முறைகளை விவரித்துக் கூறுகிறான். அவற்றில் விளையக்கூடிய ஆபாசங்களை (தவறுகள் fallacies) விளக்குகிறான். கடைசியில் மணிமேகலை காலத்தில் நிலைத்து வழங்கிய அளவைகளையும் அவற்றில் எவ்வெதனைக் குறிப்பிட்ட சமய வாதிகள் ஒப்புக்கொள்ளுகிறார்கள் என்றும் குறிப்பிடுகிறான்.

தத்துவம்	அளவை
உலோகாயதம்	மெய்பிரத்தியம் (நேர்காட்சி)
பௌத்தம்	மெய்ப்பிரத்தியம் அனுமானம்
சாங்கியம்	மேல் இரண்டும் சாத்தமும்.
நையாயிகம்	மேல் மூன்றும் உவமானமும்
வைசேடிகம்	மேல் நான்கும் அருத்தாபத்தியும்
மீமாம்சகம்	மேல் ஐந்தும் அபாவமும்

நியாயவாதியின் கூற்றுப்படி பத்து அளவைகளைக் கூறியவன் வேதவியாதன்,

எட்டு அளவைகளை வகுத்தவன் கிருத கோடி, ஆறு அளவைகளைப் போதித்த வன் சைமினி. இவன்கூறியவற்றுள் பௌத்தர் ஏற்றுக்கொண்டது இரண்டு, உண்மையை அறிய பிரத்தியட்சம், அனுமானம் என்ற இரண்டு அளவை களையே அவர்கள் மேற்கொண்டனர். இவையிரண்டையும் அறவணர் மேற் கொண்டு மணிமேகலைக்கு அறம் போதிக்கின்றார். அளவைகளில் முதலில் காட்சியை வகைப்படுத்தி எடுத்துக் காட்டுகள் கூறி, பின் இம்முறையில் விவாதிப்பதில் ஏற்படும் பிழைகளையும் கூறுகிறார். அதேபோல அனுமானத்தின் வகைகளைக்கூறி எடுத்துக்காட்டு களோடும், பிழைகளையும் சுட்டிக்காட்டு கிறார். இவையாவும் ஆதிசினேந்திரன் அருளிய அளவைகள் என்று சொல்லு கிறார். ஆதிசினேந்திரன் ஆதிபுத்தர். இவை செவிவழிநூலாக இருந்ததாகவும், பின்னர் எழுதப்பட்டது என்னும் கருத் தில் இவ்வாறு கூறுகிறார். உண்மையில் மஹாசங்கிகர்களின் பிரிவுக்குப் பின்னர் பௌத்தர்களது அளவைக்கருத்துக்கள் படிப்படியாகத் தோன்றி திக்நாகர், (5ம் நூற்றாண்டு) காலத்தில் அவருடைய நூல்களால் முழுமைபெற்றன. ஆதிசினேந் திரன் அளவைநூல் அருளியதாகக் கூறு வது தமதுசமயச் சார்புள்ள தருக்கம் புரா தனமானது என்ற பொய்யை உண்மையாகக் காட்டுவதற்காகவே.

17·3.1 உண்மையில் தமிழரான தின்னாகரே பௌத்த தருக்கவியலின் முதன்மையான ஆசிரியராவார். இவரைப் பற்றி பாரத்சிங் உபாத்யாயா கூறுவதாவது:[58] "பௌத்த தருக்கவியல் வரலாற்றில் முதன்மையான பெயர் தின்னாகராகும். இவர்தான் பௌத்த தருக்கவியலின் தந்தையாவார். இந்திய நடுக்கால நியாயநூலின் பிதாவும் இவரே. இவரைப் பின்பற்றியே பல நியாய நூல்கள் எழுந்தன. சில நூல்கள் இவ ரதுகொள்கைகளை எதிர்க்கவும் எழுந்தன. ஆயினும் இந்திய நாட்டின் தலைசிறந்த அளவை நூற் புலவர் இவர் என்பதில் ஐய மில்லை. இவரது பெயரைக் குறிப்பிடாத அளவை நூல் இவரது காலத்திற்குப் பின் இல்லையெனலாம்".

17·3–2 இவர் தமிழர். திபெத்திய நூல்கள் இவரது வரலாற்றைக் கூறுகின்றன.[59] காஞ்சியின் அருகிலுள்ள சிம்ம விக்ரத்தில் இவர் பிறந்தார். பிராம்மண குலத்தில் பிறந்தவராதலால் வேத நூல்களையும், நியாயத்தையும் கற்றுணர்ந்தார். பின்னர் ஹீனயன பௌத்த பிக்குவானார். தமது ஆசிரியரோடு மனம் வேறுபட்டு நாளந் தாவிற்குச் சென்றார். அங்கு வசுபந்து என்ற புகழ் பெற்ற மஹாயன விஞ்ஞான வாத பௌத்த ஆசாரியரையடைந்து அவரது மாணவரானார். இவர் மஹாயன நூல்கள் பலவற்றிற்கு உரை எழுதினார். திபெத்தியச் சான்றுகளின் படி இவர் நூற்றுக்கு மேற்பட்ட தருக்க நூல்களை எழுதினாராம். இவற்றுள் இன்றும் நிலைத் திருப்பவை **பிரமாண சமுச்சயம்**, நியாயப் பிரவேசம், ஹேதுசாகர தமரு, பிரமாண சாஸ்திர நியாயப் பிரவேசம், ஆலம்பன பரீட்சை முதலியன. இவர் ஐந்தாம் நூற்றாண்டின் ஆரம்பத்தில் வாழ்ந்தவர் என்று திபெத்தியச் சான்றுகளிலிருந்து ஆராய்ச்சியாளர்கள் முடிவுக்கு வருகிறார் கள். இவரது மாணவர்களில் சிலர் புகழ் பெற்ற அளவை நூலாசிரியர்களாக விளங் கியுள்ளனர்.[60] சங்கரசுவாமி தருமபாலர் முதலியவர்கள் நாளந்தாவில் ஆசிரியர் களாக இருந்திருக்கிறார்கள்.

17·3-3 தின்னாகரைப் பின்பற்றி அளவை நூலை வளர்த்தவர் தர்மகீர்த்தி. இவரும் தமிழரே. சோழ நாட்டில் பிறந்தவர். ஷெர்பாட்ஸ்கி என்னும் ரஷியப் பேராசிரி யர் இவரை இந்தியாவின் காண்ட் (Kant) என்று அழைக்கிறார். அவரது விவாதத் திறமையை அவரது விரோதிகளான பிராமண நியாய வாதிகளும் ஒப்புக்

கொண்டுள்ளனர். இவர் ஆரும் நூற்றுண்டில் வாழ்ந்தவர். இவர் தின்னுகரின் மாணவரான ஈஸ்வர சேனரிடம் தருக்க வியலைக் கற்ருர். நாளந்தாவிற்குச் சென்று அங்கு சங்கத் தலைவராக இருந்த தரும பாலரிடம் பௌத்த விஞ்ஞானவாத நூல்களைக் கற்ருர். (தர்மபாலரும் தமிழரே). தின்னுகர் சம்ஸ்கிருதத்தில் எழுதிய நூல்கள் இப்பொழுது வழக்கொழிந்து போய் விட்டன. ஆயினும் அவை திபெத்திய மொழி பெயர்ப்பில் இருப்பதை ராகுல் சாங்கிருத்தியாயனர் கண்டுபிடித்து வெளியிட்டுள்ளார். அவருடைய நூல்களில் முக்கியமானவை: "பிரமாணவிநிச்சயம்" நியாயபிந்து, சம்பந்த பரீட்சை, ஹேது பிந்து, வாதன்யாயம், சமானுந்தர சித்தி — முதலியவை.[61]

7·4 பௌத்த சமயப் பிரிவினரில் மஹாயனர்களும் அவர்களுள்ளும் விஞ்ஞான வாதிகளும் அளவையில் அக்கரை காட்டியுள்ளனர். தின்னுகருக்கு முன்பு பௌத்த அளவை நூல் எதுவும் இல்லை. வேதவியாசர், கிருதகோடி, ஜைமினி முதலிய வைதீக சமயச் சார்புடையோரின் நூல்களும், அவற்றின் உரைகளுமே நிலவியிருந்தன.

7·5·0 மணிமேகலையில் "தவத்திறம்பூண்டு தருமம் கேட்ட காதை"யில், பௌத்த அளவை நூலின் சுருக்கம் முழுவதையுமே சாத்தனுர் கூறுகிருர். இப்பகுதியில் வைதீக நெறியினரின் கருத்துக்களை மறுக்கும்பொழுது தின்னுகரின் கூற்றுக்களையும், எடுத்துக் காட்டுகளையும் சாத்தனுர் பெரிதும் பின்பற்றுகிருர். தருமகீர்த்தியின் நூல்களில் காணப்படும் உதாரணங்களும் மணிமேகலையில் காணப்படினும், அவை தின்னுகரைப் பின்பற்றிய விடங்களிலேயே உள்ளன.

7·5·1 இக்கூற்றினை விளக்கச் சிற்சில உதாரணங்கள் காட்டுவோம்.

'சுட்டுணர்வு' பற்றி மணிமேகலை சொல்லுவது:

"ஏதமில் பிரத்தியங் கருத்தளவென்னச்
சுட்டுணர்வை பிரத்தியக்க
மெனச்சொல்லி
விட்டனர்".[62]

காட்சியாவது கண் முதலிய பொறிகளால் வண்ண முதலியவற்றைப் பற்றிக் காண்டல் முதலியன செய்து, காணப்படும் பொருளின் இயல்பை இடம், காலம், பொருள், ஒளிகளோடு படுத்துக்"கிட்டிய நாமசாதிக் குணக்கிரியையின் அறிவதாகும்" என்று அளவை நூலார் கூறுதலால் அவரின்வேறுபடுத்தற்குச்"சுட்டுணர்வை பிரத்தியக்கமெனச் சொல்லி விட்டனர்" என்றும் நாமசாதி குணக்கிரியையின் வைத்தறியும் இலக்கணம் காட்சிக்கேயன்றிக் கருத்தளவைக்கும் சேரலின் அஃது அதிவிருத்தியாதல் கண்டு"அவை விட்டனர் என்றும் கூறினுர்". வைதிக நியாய வாதிகளோடு பௌத்த அளவை வாதிகள் வேறுபடும்இடத்தை தின்னுகரே முதலில் குறித்தார். அவருடைய இக் கருத்தை தருமகீர்த்தியின் நூலான நியாயபிந்துவின் உரைகாரர் மேற்கொள் காட்டுகிருர். "நாமசாதி முதலியவற்றைத் திக்நாகர் பஞ்சவிதக் கற்பனையென்றும் இவையாவும் அனுமான அனுமேய பாவம் என்றும் கூறுவர்" மேற்கூறியது நியாய பிந்து உரைகாரர் கூற்று.

7·5·2 அனுமானத்தில் பிழையற்ற அனுமானத்தையும் பிழைபட்ட அனுமானத்தையும் விளக்குமிடத்து மணிமேகலை கூறுவது:

காரணகாரிய சாமானியக்கருத்து
ஓரில் பிழைக்கையும் உண்டு
ஏனைய அளவைகளெல்லாம் கருத்தினில்
ஆன முறைமையின் அனுமானமாம்[63]
[அனுமானங்கள் மூவகைப்படும். அவை காரண அனுமானம், காரிய அனுமானம்

சாமானியானுமானம் என்பவை அவை. பொதுப்பட நோக்குமிடத்து அவை பிழைத்து உண்மையறிய உதவாமற் போவதும் உண்டு. அவற்றில் வழுப் படாதது கனலில் புகை போல என்ற காரியானுமானம் ஒன்றேயாகும். மற்று ஆகம முதலாகக் கூறப்பட்ட அளவைக ளெல்லாம் வழியளவைக் குரியனவாகும் முறைமையினையுடையவாதலால் கருத்தள வைக்குள் அடங்கும்] பிழைபடாத அனு மானமான காரியானுமானத்திற்கு இங்கு உதாரணம் கூறப்பட்டது. பிழைப்பட்ட வற்றிற்கு உதாரணங்கள் சொல்லப்பட வில்லை. மேற்கூறிய உதாரணம் தின்னாக ரது நூல்களில் உள்ளன. பிழைபட்டனவற் றிற்கும் அந்நூலில் எடுத்துக்காட்டுகள் காணலாம். சாமானியத்திற்கு "கானத்தில் எழும் யானையொலி இன்னவிடத்தில் என்று காட்டப்படாதது பிழை என்றும், காரணானுமானம் முகில் காரணமாக மழை பெய்யுமென்பது இடைக் காரணமான காற்று முதலியவற்றைக் கட்டுப்படுத்த முடியாததால் சாதன காரணம் விளைவை ஏற்படுத்தாமற் போகலாம். அவ்வாறு அனுமானித்தல் பிழை. இவை யாவும் தின்னாகரின் எடுத்துக்காட்டுகள்.[64]

17·5 உபநயம், பக்கம், திட்டாந்தம் என்ற அளவை முறை பற்றிக் கூறும் சாத்தனார்,

ஒட்டிய உபநயம் நிகமனமிரண்டும்
திட்டாந்தத்திலே சென்றடங்கும்.[65]

பக்கம், விபக்கம், அந்நுவயம், உபநயம், நிகமனம் என்ற ஐந்து அளவைமுறைகளை வைதிக நியாய வாதிகள் மேற்கொண்டி ருந்தனர். பௌத்தர்கள் அளவை முறை யாக பக்கம், விபக்கம், திட்டாந்தம் மூன் றையும் கொண்டனர். உபநயம், நிக மனம் இரண்டையும் திட்டாந்தத்துள் அடக்கினர். மணிமேகலையுரையில் ந.மு. வெ. கீழ்வரும் கருத்தைத் தெரிவிக்கிறார். "அறவணவடிகள் இருந்து அறங்கூறும் காஞ்சியம் பதியிலிருந்து வடநாடு சென்று சிறந்த திக்நாகரும் பக்கம் முதலிய மூன் றுமே வடமொழி வாயிலாக வடவர்க்கறி வுறுத்தியிருக்கின்றார். இம்மூன்றனையும் முதன்முதலில் அறிவுறுத்தியவர் மணி மேகலையாசிரியர் என்றறியாது நாகார்ச் சுனரென்பார், தாமெழுதிய உபய கௌ சல்ய சூத்திரத்தில் இவ்வாறே கூறியுள் ளார் என்போரும், மூன்றாக வழிகாட்டிய முதலாசிரியர் திக்நாகரே என்போரும் உளர்."[66]

17·6 ந. மு. வெ. அவர்கள் நாகார்ச்சுனர் மூன்றாகக் கூறியுள்ளதையோ, தின்னாகரும் அவருக்குப்பின்னால் வாழ்ந்த தருமகீர்த்தி யும் மூன்றாகவே கூறியுள்ளனர் என்ப தையோ மறுக்கவில்லை. மணிமேகலையின் அளவைக் கருத்துக்கள் அனைத்தையும் தின்னாகர் அல்லது, தர்மகீர்த்தியின் நூல் களிலிருந்தே விளக்கியும் மேற்கோள் காட்டியும் வரும் ந. மு. வெ. இக்கருத்துக் களை முதலில் மணிமேகலையாசிரியரே கூறி யிருக்க வேண்டுமெனக் கூறுகிறார்.

17·6·1 சாத்தனார் காவியக் கவிஞர். வாணி பம் புரியும் இல்லறத்தாரேயன்றி, பிக்கு வாகக்கூட மாறவில்லை. எனவே அவ ருக்குக் குறிப்பிட்ட பௌத்தப் பிரிவில் ஒதுங்கி நிற்க வேண்டிய அவசியமில்லை. பெரிதும் ஒரு பிரிவினருடன் தத்துவ உடன்பாடிருப்பினும், தன் காலத்து வைதிக அளவையை மறுக்கப் பௌத்த அளவை நெறி தேவையாயிற்று. இவர் ஓர் அளவை நூல் பண்டிதரல்லர். எனவே தனக்கு முன்னிருந்த பௌத்த அளவை நூல்களை அவர் பயன்படுத்திக் கொண் டிருக்க வேண்டும். அறவணர் பௌத்த தேரராதலால் பௌத்த அளவை நூலையே கையாள முடியும். சில அளவைக் கருத் துக்களை நாகார்ச்சுனர் கூறியுள்ளார். முழுமையாக அவற்றை வளர்ச்சி பெறச் செய்து எழுதியவர் தின்னாகரே. அவருக்கு முன் வளர்ச்சி பெற்ற அளவைக் கருத்துக் கள் பௌத்த நெறியில் தோன்றவில்லை. எனவே தின்னாகரின் கருத்துக்களையே

சாத்தனுர் கூறினுர் என்பதே பொருந்தும். மேலும் வரையறை, எடுத்துக்காட்டு அணைத்தினும் பெரும்பான்மை நியாயப் பிரவேசத்திலிருந்து அப்படியே சாத்தனுர் பெயர்த்தெழுதியது போலத் தமிழ்ப் படுத்தியுள்ளார் என்பது ந. மு. வெ. உரையையும், மணிமேகலை வரிகளையும் ஒப்பிட்டுப் பார்ப்போர்க்கு விளங்கும்.

17·6·2 தின்னுகரது காலத்திற்குச்சில நூற்ருண்டுகளுக்குப் பின் அவருடைய நூல்கள் வழக் கொழிந்து போயின.ஆனுல் திபெத்தில் அந்நூல்களின் திபெத்திய மொழி பெயர்ப்புகள்காணப்படுகின்றன.மணிமேகலை காலத்தில் அவருடைய நூல்கள் வடமொழியிலேயேதமிழ் நாட்டில்கிடைத்திருக்க வேண்டும். அதனையே சாத்தனுர் பயன்படுத்திக் கொண்டிருக்கிருர்.எனவே இன்றுஅகப்படாத நூல்களிலிருந்து அவர் காட்டும் உதாரணங்கள் நியாயபிந்து உரையில் காணப்படுகின்றன. பழைய உரையாசிரியர் தின்னுகரின் நூல்களிலிருந்து அவை எடுத்தாளப்பட்டனஎன்று குறிப்பிடுகிருர். தவிரவும் அளவை நூல் வல்லுநரான திக்நாகருக்கு காவியப் புலவரான சாத்தனுர் அளவை நூற் கருத்துக்களைக்கற்பித்தார் என்று கூறுவது மீன் குஞ்சுக்கு மனிதன் நீந்தக் கற்றுக் கொடுத்த கதையாகவே தோன்றுகிறது.

17·6·3 அதன்றி, சாத்தனுர் அளவை நூல் அறவணருடையவை என்பதும், அவருடைய கருத்துக்களையே சாத்தனுர் கூறினுரென்பதும், ந. மு. வெ. அவர்கள் கருத்து என்று கொண்டால் சில கேள்விகளும் தடைகளும் எழுகின்றன.

17·6·4அறவணர் எழுதியநூல்கள் எவை? அவர் இக்கருத்துக்களை எந்த நூலில் கூறியுள்ளார்? அவர் எழுதிய நூல்கள் எம்மொழியில் உள்ளன?

17·6·5 இவ்வினுக்களுக்கு விடை கூருமல் அறவணர் கருத்துக்களை சாத்தனுர் பின்பற்றினுர் என்ற முடிவுக்கு வரமுடியாது. அறவணர் எந்த நூலும் எழுதியதாக ந. மு. வெ. கூறவில்லை. மயிலை சீனி வெங்கடசாமி அவர்களும் அறவணரைத் தமிழ்நாட்டில் வாழ்ந்த பௌத்தப் பெரியார்களுள் ஒருவராகக் கருதுகிருர்கள். அதற்குச் சில சான்றுகளும் காட்டுகிருர்கள். அத்தகைய ஒரு பெரியார் வரலாற்று மனிதரா இல்லையா, என்பது இங்கு பிரச்சினையன்று. அறவணரது தர்க்கவியல் கருத்துக்களை திக்நாகர் பின்பற்றினுரா, அன்றி திக்நாகர் கருத்துக்களை அறவணர் வாயிலாகச் சாத்தனுர் எடுத்தாள்கிருரா என்பதே பிரச்சினை.

17·6·6அறவணர் பௌத்த சமய நூல்களை எழுதியிருந்தால் எந்த மொழியில் எழுதியிருப்பார்? தேரவாதியாயிருந்தால் பாலி மொழியில் எழுதியிருப்பார். மஹாசங்கிகராயிருந்தால் பிராக்கிருதத்திலோ, சமஸ்கிருத உரைநடையிலோ எழுதியிருப்பார். எந்நாட்டில்பிறந்தவராயிருப்பினும், தேரவாதிகள் பாலியிலும், மஹாசங்கிகர்கள் சம்ஸ்கிருதத்திலும் நூல்கள் எழுதியிருக்கிருர்கள். பாலி மொழி வழக்கொழிந்த பிறகும் கூட அது தேரவாதிகளின் சமய மொழியாக நீண்ட காலம் நிலைத்திருந்தது. தமிழ்நாட்டில் பிறந்தவர்களாயினும் மஹாயனிகளான திக்நாகரும், தர்மபாலரும் சம்ஸ்கிருதத்தில்தான்எழுதினுர்கள். அறவணர் அளவை நூல் எழுதியிருந்தால், தமிழ்நாட்டு பௌத்தத் தேரர்களான சங்கமித்திரர் போன்றவர்களும் மஹாயனிகளான திக்நாகர், தர்மபாலர் போன்றவர்களது நூல்கள் நிலைத்திருக்கும் பொழுது இவருடைய நூல்கள் மட்டும் எங்கே மறைந்து போய்விட்டன?

17·6·7 எனவே தின்னுகருடைய கருத்துக்களே இந்நூலில் எடுத்தாளப்பட்டிருக்கின்றன என்றே கொள்ளவேண்டும்.

18·0 மேலேஎடுத்துக் காட்டியகாரணங்களால் நாம் கீழ்வரும் முடிவுகளுக்கு வர முடிகிறது.

18 · 1 பிரிவின்றி நிலைத்திருந்த பௌத்தம் காலசோகன் காலத்தில் தேரவாதமாகவும், மஹாசங்கிகமாகவும் பிரிந்தது. ஒழுக்க முறையில் அழுத்தம் கொடுத்துப் பாலி நூல்களைத் தேரவாதிகள் ஏற்றுக்கொண்டனர். மக்களிடையே பரப்ப வேண்டிய சமயமாக பாலி நூல்களுக்குப் பொருள்கூறவும், அதற்கேற்ப புத்தருக்குப் புதிய பண்புகளைப் புனையவும் மஹாசங்கிகர்கள் முனைந்தனர். இவர்களிருவரும் மன்னர் பாதுகாப்பையும், மக்கள் ஆதரவையும் பெற முனைந்தனர். இத்தத்துவப் போராட்டங்கள் மகத முதல், புஷ்பபுரம் வரை வடநாடு முழுவதிலும் நடைபெற்றன. இப்பிரிவுகள் தோன்றிய நூருண்டுகளுக்குள்ளாக 18பிரிவுகள் பௌத்தத்தில் தோன்றிவிட்டன. இப்பிரிவுகள் தோன்றி 200 ஆண்டுகளுக்குப் பின்னர், அசோக மௌரியனது காலத்தில் தேரவாதப் பிரிவுகள் பல தோன்றி விட்டன. அனைவருக்கும் பொதுவான கொள்கைகளை வகுக்க நடந்த முயற்சிகள் வெற்றிபெறவில்லை. தேரவாதிகள் தங்களுள் சிலரை மேலும் விரட்டியதே இதன் விளைவாகத் தோன்றுகிறது. அசோகன் எல்லா பௌத்த பிக்குக் குழுவினருக்கும், முக்கியமாக தேரவாத பிக்குகளுக்கு தூரதேசங்களுக்குச்சென்று அறத்தைப்பரப்ப உதவி செய்தான். அக்காலத்தில்தான் தெற்கே பௌத்தம் பரவியது. முதலில் தெற்கே அறம் போதிக்க வந்தவர்கள் தேரவாத பிக்குகளே.

18 . 2 பின்னுல் செல்வாக்குப் பெற்ற மஹாசங்கிகர்களும், சைத்யகர்களும் தென்னுடுகளில் பரவினர். தமிழ்நாட்டில் அவர்களிருந்தமை பிராமிச் சாசனங்களால் தெரிகிறது. இவ்விரு பிரிவினர்களது பல உபபிரிவுகள் இங்கிருந்தன என்பதை மகாவம்சத்தில் இலங்கைக்குத் தமிழ் நாட்டிலிருந்து வந்த பிக்குகளின் பௌத்தப் பிரிவுகளின் சார்புகள் புலப்படுத்துகின்றன. கி. பி. 3 முதல் 6ம் நூற்ருண்டுக் காலத்தில் பள்ளிகள், சைத்யங்கள் கட்டப்பட்டிருந்த செய்திகளை அக்காலத் தமிழ் இலக்கியங்கள் கூறுகின்றன. இது மஹாசங்கிகர்களின் ஒரு பிரிவினரான சைத்யகர்கள் இப்பெரும் பள்ளிகளையும், விகாரங்களையும் கட்டுவிப்பதில் வெற்றி பெற்றிருந்தனர் என்பதைக் காட்டும்.

18 · 3 எனவே இருபெரும் பிரிவினரும் தமிழ்நாட்டில் அறம் போதித்தனர்.

இப்பின்னணியில் இந்நூலில் அறவணர் விளக்கும் பௌத்தக் கொள்கைகள் எவை என்ற வினுவிற்கு விடையளித்தல் வேண்டும்.

பாலி பிடகங்களின் மொழி பெயர்ப்பாக அறவணரின் போதனைகள் உள்ளன என்ற காரணத்தால், மணிமேகலையின் பௌத்தம் தேரவாதம் என்று சிலர் சொல்லுவதை முன்னர்கண்டோம். பிற பிரிவினர் பாலிபிடகங்களை மறுப்பதில்லை. அதை ஒப்புக்கொண்டுதான் அது முதற்படி உண்மையென்றும், அதற்கு மேலாகத் தங்கள் பிரிவினரின் நூல்கள் இரண்டாம் படி உண்மையைக்கூறுவதாகவும் வாதிட்டனர். இதை முன்னரே விரிவாகப் பார்த்தோம். புத்தரது தன்மை, அவரது பிறப்பு, முதலிய முக்கிய அம்சங்களில் மணிமேகலை மஹாசங்கிகர்களது கூற்றுக்களையே பின்பற்றுகிறது. அவர்களது கூற்றுக்களையே, ரூபம், பிரக்ஞை, விஞ்ஞானம் ஆகிய மூன்று தத்துவக் கருத்துக்களில் மணிமேகலை பின்பற்றுகிறது. இங்கு தேரவாதத்தினின்றும் வேறுபடுகிறது.

18 · 4 மஹாயனர்களது இரு பிரிவுகளான சூன்யவாதம், விஞ்ஞானவாதம் ஆகிய கொள்கைகளின் செல்வாக்கு அறவணரது போதனைகளில் சிறிதேனும் இல்லை. இவற்றின் கொள்கைகளை முன்னரே விளக்கியிருக்கிறேன்.

18·5 மஹாசங்கிகர்களே பௌத்த சமயத்தில், தருக்க முறையை முதலில் பயன்படுத்தியவர்கள். பின்னர் மஹாயனர்கள் இதனைப் பெரிதும் வளர்ச்சிபெறச் செய்தனர். மஹா சங்கிகத்திலிருந்து தோன்றிய பிரிவுகள் அனைத்திற்கும் இத் தருக்க முறைகள் பொதுவாயின. தேர வாதிகளும் பிற்காலத்தில் இம்முறையினை ஏற்றுக் கொண்டு, தின்னாகரின் நூல்களைப் பின்பற்றித் தாங்களும் பல நூல்களை இயற்றிக் கொண்டனர்.

18·6 தத்துவக் கொள்கைகளிலும், சமயக் கொள்கைகளிலும், அறவணர் அறவுரையில் மஹாசங்கிகக் கொள்கைகளே பெரிதும் காணப்படுகின்றன. பிற்கால பௌத்த சமய வளர்ச்சிக்கட்டத்தில் தோன்றிய புத்தர் பற்றிய கருத்துக்களும் இந்நூலில் காணப்படுகின்றன. தேர வாதத்தில் காணப்படாத தத்துவ அப்பாலைத் தத்துவங்களும், தருக்கவியல் கருத்துக்களும் இந்நூலில் உள்ளன. பிக்குகளின் ஒழுக்க முறையாக மட்டுமில்லாமல், தானத்தையும் சீலத்தையும் வற்புறுத்துவதாகவும், சமயமாகப் பரப்பப் படுவதற்கேற்ற இயல்புக் கூறுகள் கொண்டதாகவும் இந்நூல் விளங்குகிறது.

மேற்கோள்களும் ஆதாரங்களும்.

1. தெ. பொ. மீ. — தமிழ் மணம் 60. மீனாட்சி புத்தக நிலையம்.
2. தெ. பொ. மீ. அதே நூல் — 67.
3. தெ. பொ. மீ. அதே நூல். பக். 64
4. மயிலை சீனி வெங்கடசாமி — பௌத்தமும் தமிழும் — அத். 4
5. ம. சீ. வெ. அதே நூல் அசோகர் பாறைச்சாசனம் — 111
6. ம. சீ. வெ.—அதே நூல் பக் 20. அசோகர் பாறைச் சாசனம் ii
7. ம. சீ. வெ. அதே நூல் — பக் 203
8. நாகார்ச்சுன கொண்டாவில் அகழ்ந்து எடுக்கப்பட்ட சான்றுகளினின்றும் நாகார்ச்சுனர் முதல் நூற்றாண்டில் வாழ்ந்தவர் என்பது நிரூபிக்கப்பட்டுள்ளது
9. வையாபுரிப்பிள்ளை — காவிய காலம், மணிமேகலை காலம் பற்றிய பகுதிகள்
10. உ. வெ. சாமிநாதய்யர் — புத்தர் சரித்திரம், பௌத்தம், சங்கம் என்ற நூலில் இரண்டாவது பகுதி
11. Edward Conze-Budhist Scriptures p. 11
12. மஹாவம்சம் — சிங்களத்தில் பௌத்த சமய வரலாற்றுக் கதை
13. (1) கொம்பில் உப்பு — உணவுப் பொருள்களைப் பச்சுவைப் படுத்த கொம்பில் உப்பு சேகரித்து வைத்திருத்தல் (2) இரண்டு விரல் அகலம் — உரிய நேரத்திற்குப் பின்னும் சூரிய நிழல் இரண்டு அங்குல அகலத்திற்கு அதிகமாவதற்கு முன் மதிய உணவை அருந்துதல். (3) கிராம விஜயம் — உணவுண்ட பின்னும் மக்கள் அழைத்தால் கிராமத்திற்குள் சென்று மறுபடியும் உணவருந்தும் வழக்கம். (4) வாசம் — அந்தந்தப் பகுதியில் வசிக்கும் பிக்குகள் உபோசத விருந்தை ஒருங்கு கூடித் தனித் தனியே நடத்தும் வழக்கம். (5) சம்மதம் — அனுமதியின்றி சங்கக்கூட்டத்திற்கு வராமலிருக்கும்பிக்குவின் இசைவைப் பின் பெற்றுவிடலாம் என்ற அனுமானத்துடன் அதிகார பூர்வமான நடவடிக்கைகளை நடத்துவது (6) உதாரணம் — போதகரின் நடைமுறை என்பதால் சில காரியங்களைச் செய்வது (7) கடையாத பால் — உணவு நேரம் கடந்த பின்னரும் கடையாத பாலை அருந்தும் வழக்கம் (8) புளிக்காத கள் — புளிக்காத கள்ளைக் குடிப்பது (9) நூல் இல்லா ஆசனம் — நிர்ணயிக்கப்பட்ட முறையில் இல்லாத பாய்களை உட்கார உபயோகிப்பது (10) ஜாதரூப ராஜதம் — தங்கத்தையும் வெள்ளியையும் பெற்றுக் கொள்வது.
14. இரண்டு சங்கங்கள் இரண்டு அசோக மன்னர்களது காலங்களில் கூடியதாக இந்நூல் கூறும் — இதனைப் பில்லியோஸா உண்மை என்று சொல்லுகிறார் — Filliozat — Studies in Asokan Inscription — Indian studies. — Manusha Granthalaya, Calcutta.

15. உபாஹிக முறை—பிக்குகள் தங்களுள் சிறந்த அறிவு படைத்தவர்களைத் தேர்ந்தெடுத்து ஒரு குழு நியமித்து அக்குழுவை ஏதாவது பிரச்சினை பற்றி முடிவுக்கு வரும்படி கூறுதல்

16. தேவிப் பிரசாத் சட்டோபாத்யாயா — ஆன்மீக வாதம் — ஓர் அறிமுகம். ஆராய்ச்சி ஜூலை 1969

17. பஞ்சசீலம் : (1) ஒருயிரையும் கொல்லாமலும் தீங்கு செய்யாமலும் இருத்தலோடு அவற்றிடம் அன்பு செலுத்துதல் (2) பிறர் பொருளை இச்சிக்காமலும் களவு செய்யாமலும் இருத்தல். (3) கற்பு நெறியில் சிற்றின்பம் துய்த்தல் (4) உண்மை பேசுதல் (5) மயக்கத்தை உண்டு பண்ணும் மதுபானத்தைத் தவிர்த்தல் —

18. அஷ்ட சீலம்: மேற்கூறிய ஐந்தோடு, (6) இரவில் தூய்மையான உணவை மிதமாக உண்ணல் (7)மணப் பொருள்களை நுகராமை (8) மெல்லிய படுக்கையில் உறங்காமை

19. தசசீலம்: மேற்கூறிய எட்டோடு (9) இசை நாடகம் முதலியவற்றைக் கேளாமலும்,பார்க்காமலும் இருத்தல் (10) பொன் வெள்ளி முதலியவற்றைத் தொடாமல் இருத்தல்

20. இவை தமிழில் வருமாறு. உருவம், வேதனை, குறிப்பு பாவனை, விஞ்ஞானம் — மணிமேகலை ந. மு. வே. உரை பக்கம் 544

21. உறுப்புக்கள் — ஐந்து பொறிகளும், மனமும் உள் ளுறுப்புக்கள் இவைகளால் அறியப்படுவன தாதுக் கள், அவை பதினெட்டு

22. தாதுக்கள் — புறப்பொருள்கள், ஒலி, ஒளி, மணம், சுவை, ஊறு முதலியனவும் மனத்தால் அறியப் படுவனவும்

23. வையாபுரிப் பிள்ளை — இலக்கிய உதயம் ப. 186

24. மேற்படி நூல், மேற்கோள் காட்டியது. இது அங்குத் தர நிகாயத்தின் புத்தர் கூறும் உவமைக்கதையாகக் கூறப்பட்டுள்ளது

25. 2500 Years of Buddhism chapt - Schools of Buddhism Mahasangikas p: 109

26. உ. வே. சா. பௌத்தம்

27. 2000 Years of Buddhism p. 112

28. 2500 Years of Buddhism p. 113

29. Edward Conze—Buddhist scriptures Introduction to Doctrinal disputes Ch. 5 Page 196

30. இதன் விளக்கத்தை Devi Prasad Chattopadyaya Indian philosophies. Chap-Later Buddhism Mahayana

31 Edward Conze Buddhist scriptures Ch. 5 p. 197—210

32 இந்த உவமைக்கதையும் அதன் பின்னணி வரலா றும் சத்தர்ம புண்டரிகம் என்னும் மஹாயன நூலில் காணப்படுவது

33 Buddhism Christian Humphreys Ch. Some Mahayana Principles—Fage 158. See Alaya Vignana

34 ம. சீ. வே. பௌத்தமும் தமிழும்

35 Seminar on Inscription—Ed. R. Nagasamy—Books India Page 47 Article Iravatham Mahadevan. Corpus of Tamil Brahmi Inscriptions. All references to Brahmi Inscriptions are from this source

36 27கச்சியில் புத்தவிகாரம் இருந்ததெனக்கூறும். 28 அடி கள் 130—131. சுகதற்கியற்றிய வானோங்கு சிமை யத்து வாலொளிச்சயித்தம்

37 மணிமேகலை 5, 6, 10 அத்தியாயங்கள்

38 மணிமேகலை 30. அடிகள் 164—172

39 மணி. 30. 183—185

40 மணி. 30. 189—190

41 மணி. 30, அடிகள் 64—75

42 மணி. 30. அடிகள் 76—81

43 மணி. 30. அடிகள் 51—57

44 ம, சீ. வெ. பௌத்தமும் தமிழும். பக். 14

45 மணி. ந. மு. வே. உரை: 540 முதல் உரை முடிவு வரை

46 மணி. 30. 51—54

47 மணி. 30. 90—92

48 மணி. 30 அடிகள் 104—118

49 மணி. 30. அடி 177

50 Edward Conze Budhist Scriptures—Ch.—Previous lives of Budha

51 இவர்கள் தமிழ்நாட்டில் இருந்ததைப் பற்றி சீனயாத் திரிகர் குறிப்பிட்டுள்ளனர்

52 மணி. 30. அடிகள் 6—13

53 மணி. 30. 14—15

54 DeviprasadChattopodhyaya Indian Philosophies Ch. on—Buddhism

55 உவே. சா. புத்த சரித்திரம் பௌத்த தருமம் பௌத்த சங்கம் பக். 69—70

56 தேவிப் பிரசாத் சட்டோபாத்யாயா — ஆன்மீக வாதம் ஓர் அறிமுகம் — ஆராய்ச்சி ஜூலை 69

57 மணி. அ. 27 அடி. 78—85

58 2500 Years of Buddhism

59 2000 Years of Buddhism P. 22

60 ம. சீ. வே. பௌத்தமும் தமிழும்

61 2009 Years of Buddhism

62 பக்கம் மணி. 29—49—51

63 மணிமேகலை 29 அடி 52—56

64 மணிமேகலை — ந. மு. வே. உரையில் இச்செய்தி கள் உள்ளன

65 மணி. 29 அடிகள் 109—110

66 மணிமேகலை ந. மு. வே. உரை

சங்க காலத்து நடுகற்கள்

மயிலை. சீனி வேங்கடசாமி

பழங்காலத்துத் தமிழர் வீரத்தைப் போற்றினார்கள். போர்க்களத்தில் புறங் காட்டி ஓடாமல் திறலோடு போர் செய்த வீரர்களைத் தமிழர் புகழ்ந்து போற்றிப் பாராட்டினார்கள். திறலோடு போர்செய்து களத்தில் விழுந்து உயிர்விட்ட வீரர்களுக்கு நடுகல் நட்டு நினைவுச்சின்னம் அமைத்தார்கள். விறல் வீரர்களின் நினைவுக்காக நடப்பட்ட நடுகற்களைப் பற்றிச் சங்க நூல்களில் காணலாம்.

வெட்சிப் போர், கரந்தைப் போர், வஞ்சிப் போர், உழிஞைப்போர், நொச்சிப் போர், தும்பைப் போர் வாகைப் போர் என்று போரைத் தமிழர் ஏழு வகையாகப் பிரித்திருந்தார்கள். சங்க காலத்தில், அரசர்கள் போர் செய்வதைத் தங்கள் கடமைகளில் முக்கிய மானதாகக் கருதினார்கள். ஏழு வகையான போர்களிலே எந்தப் போரிலானாலும் ஒரு வீரன் திறலாகப் போர் செய்து உயிர் விட்டால் அந்த வீரனுக்கு நடுகல் நட்டு அவன் வீரத்தைப் பாராட்டினார்கள். வீரர்களின் நினைவுக்காகக் கல் நடுவதைத் திருக்குறளும் கூறுகிறது.

'என் ஐமுன் நில்லன்மின் தெவ்விர், பலர் என் ஐ
முன்நின்று கல்நின் றவர்'
(படைச்செருக்கு)

வீரத்தைப் பாராட்டி நடப்படுவதனால் நடுகல்லுக்கு வீரக்கல் என்றும் பெயர் உண்டு. வீரக்கல் நடுவதற்கு ஐந்து துறைகளைக் கூறுகிறார் தொல்காப்பியர். அவை காட்சி, கல்கோள், நீர்ப்படை, நடுதல், வாழ்த்து என்று ஐந்து துறைகளாம். காட்சி என்பது நடவேண்டிய கல்லை மலையில் கண்டு தேர்ந்தெடுப்பது. கல்கோள் என்பது தேர்ந்தெடுத்த கல்லைக் கொண்டுவருவது, நீர்ப்படை என்பது கொண்டுவந்த கல்லில் இறந்த வீரனுடைய பெயரையும் அவனுடைய சிறப்பையும் பொறித்து நீராட்டுவது. நடுதல் என்பது அந்த வீரக்கல்லை நடவேண்டிய இடத்தில் நட்டு அதற்கு மயிற் பீலிகளையும் மாலைகளையுஞ் சூட்டிச் சிறப்புச் செய்வது. வாழ்த்து என்பது யாருக்காகக் கல் நடப்பட்டதோ அந்த வீரனுடைய திறலையும் புகழையும் வாழ்த்திப்பாடுவது. கல் நாட்டு விழாவுக்கு ஊரார் மட்டும் அல்லாமல் சிறப்பாக வீரர்களும் வந்து சிறப்புச் செய்வார்கள்.

போரில் இறந்த வீரர்களுக்கு நடுகல் நடுகிற வழக்கம் பழந்தமிழகத்தில் மட்டுமல்லாமல் வேறு நாடுகளிலும் பழங்காலத்தில் இருந்து வந்தது. ஐரோப்பாக் கண்டத்திலும் சில நாடுகளில் நடுகல் நடுகிற வழக்கம் பழங்காலத்தில் இருந்தது. அந்த நடுகற்களுக்கு அவர்கள் மென்ஹிர் என்று பெயர் கூறினார்கள். மென்ஹிர் என்றால் நெடுங்கல் அல்லது உயரமான கல் என்பது பொருள். மென்ஹிர் (Menhir) என்பது பிரெடன் (Breton) மொழிச்சொல் ('Men' = Stone. 'Hir' = High.) இந்தோனேசியத் தீவுகள் எனப்படும் ஜாவா சுமத்திரா போன்ற கிழக்கிந்தியத் தீவுகளிலும் நடுகல் நடுகிற வழக்கம் பழங்காலத்தில் இருந்தது. இதனால், பழந்தமிழரைப் போலவே வேறு நாட்டாரும் நடுகல் நடுகிற வழக்கத்தைக் கொண்டிருந்தார்கள் என்பது தெரிகின்றது.

வீரர்களுக்கு நடுகல் நட்டதைச் சங்கச் செய்யுள்களில் காண்கிறோம். கரந்தைப் போரில் இறந்துபோன ஒரு வீரனுக்கு நடுகல் நட்டதை ஆவூர் மூலங்கிழார் தம்முடைய செய்யுளில் கூறுகிறார். (புறம். 261:13-15) இன்னொரு கரந்தைப் போரில் வீரமரணம் அடைந்த ஒரு வீரனுக்கு வீரக்கல் நட்டபோது அவன் மீது கையறுநிலை பாடினார் புலவர் உறையூர் இளம்பொன் வாணிகனார். அந்த நடுகல்லின் மேல் அவனுடைய பெயரைப் பொறித்து மாலைகளாலும் மயிற் பீலிகளாலும் அழகு படுத்தியிருந்ததை அச்செய்யுளில் அவர் கூறுகிறார். (புறம். 264)

சேலம் மாவட்டத்திலிருந்த தகடூர் கோட்டையின் தலைவன் அதிகமான் நெடுமான் அஞ்சி. பெருஞ்சேரல் இரும்பொறை என்னும் சேர அரசன் தகடூரின் மேல் படையெடுத்து வந்து அக்கோட்டையை முற்றுகையிட்டான். அதன் காரணமாகப் பல நாட்கள் போர் நிகழ்ந்தது. அப்போரில் அதிகமான் நெடுமான் அஞ்சி புண்பட்டு இறந்து போனான். அவனுக்கு வீரக்கல் நட்டு அவன் வீரத்தைப் போற்றினார்கள். அப்போது அவனுடைய புலவராக இருந்த ஔவையார் கையறுநிலைபாடினார். (புறம் 232)

கோவலர் (ஆயர்) வளர்த்து வந்த பசுமந்தைகளைப் பகையரசனுடைய வீரர்கள் வந்து ஓட்டிக்கொண்டு போய் விட்டார்கள். இதனையறிந்த அவ்வூர் வீரன் அவர்களைத் தொடர்ந்து சென்று வில்லை வளைத்து அம்புமாரி பொழிந்து பகைவரை ஓட்டித் தன்னூர்ப் பசுக்களை மீட்டுக் கொண்டான். ஆனால், வெற்றி பெற்ற அவன் பகை வீரர்கள் எய்த அம்புகளினால் புண்பட்டு மாண்டு போனான். திறலுடன் போர் செய்து மாண்டு போன அவ்வீரனுக்கு அவ்வூர்க் கோவலர்கள் நடுகல் நட்டார்கள். அந்த நடுகல்லுக்கு வேங்கை மரத்துப் பூக்களினாலும் பனங்குருத்துகளாலும் மாலைகள் கட்டிச்சூட்டிச் சிறப்புச் செய்தார்கள். இந்தச் செய்தியைச் சோணாட்டு முகையலூர் சிறு கருத்தும்பியார் தம்முடைய செய்யுளில் கூறியுள்ளார். (புறம் – 265)

இன்னொரு ஊரில் பகைவர்கள் வந்து அவ்வூர்ப்பசு மந்தைகளைக் கவர்ந்து கொண்டு போனார்கள். அப்போது அவ்வூர் வீரன் அவர்களைத் தொடர்ந்து சென்று போராடி மந்தைகளை மீட்டுக் கொண்டான். ஆனால், பகைவர் எய்த அம்புகள் உடம்பில் பாய்ந்த படியால் அவன் இறந்து போனான். அவனுக்காக நட்டவீரக்கல்லில் அவனுடைய பெயரைப் பொறித்து மயிற் பீலிகளினால் அக்கல்லை அழகு செய்து போற்றினார்கள் என்று மருதனிள நாகனார் என்னும் புலவர் பாடுகிறார். (அகம் 131: 6–11)

தன் ஊர்ப் பசுக்களைப் பகைவர் கவர்ந்து கொண்டு போனபோது அவ்வூர் வீரன் அப்பகைவரிடமிருந்து பசுக்களை

மீட்டான். ஆனால், பகைவரின் அம்பு களினால் புண்பட்ட அவன் இறந்து போனான். அவ்வூரார் அவ்வீரனின் நினைவுக்காக வீரக்கல் நட்டுப் போற்றினார்கள். அந்தக் கல்லின் மேல் அவ்வீரனுடைய பெயரை எழுதினார்கள். மாலைகளையும் பீலிகளையுஞ் சூட்டினார்கள். நடுகல்லின் மேலே சித்திரப் படத்தினால் (சித்திரம் எழுதப்பட்ட துணி), பந்தல் அமைத்துச் சிறப்புச் செய்தார்கள். இந்நிகழ்ச்சியை வட மோதங்கிழார் கூறியுள்ளார். (புறம் 260)

ஒரு ஊரிலிருந்த பசு மந்தைகளைச் சில வீரர்கள் வந்து பிடித்துக் கொண்டு போய்விட்டார்கள். அதையறிந்த அவ்வூர் வீரர் சிலர் அவர்களைத் தொடர்ந்து சென்று பசுக்களை மீட்பதற்காகப் போர் செய்தார்கள். பகைவரும் எதிர் நின்று அம்பு எய்தனர். பகைவரின் அம்புக்கு அஞ்சிச் சில வீரர்கள் ஓடிப்போனார்கள். ஒரு வீரன் மட்டும் புறங்கொடாமல் நின்று போர் செய்தான். பகைவீரர்களின் அம்புகள் அவனுடைய உடம்பில் தைத்து அவன் அக்களத்திலே இறந்து போனான். அவ் விறல்வீரனுக்கு நடுகல் நட்டுப்போற்றினார்கள் அவ்வூரார். (புறம் 263)

ஆண்டுதோறும் வீரக்கல்லுக்கு அவ்வீரனுடைய உறவினர் பூசை செய்தார்கள். அந்நாளில் அந்நடுகல்லை நீராட்டி எண்ணெய் பூசி மலர் மாலைகளைச் சூட்டி நறுமணப் புகையைப் புகைத்தார்கள். அந்தப் புகையின் மணம் ஊரெங்கும் கமழ்ந்தது. வீட்டில் சமைத்த மதுவை இறந்த வீரனுக்குப் பலியாகக் கொடுத்தனர். இந்தச் செய்தியை மதுரை அறுவை வாணிகன் இளவேட்டனார் தம்முடைய செய்யுளில் கூறுகிறார். (புறம் 329)

சங்க காலத்துத் தமிழகத்திலே அடிக்கடி போர்கள் நிகழ்ந்தன. போரில் இறந்த வீரர்களுக்கு நடுகற்கள் நடப்பட்டன. ஆகையினால் நாடெங்கும் நடுகற்கள் காணப்பட்டன.

"நல்லமர் கடந்த நலனுடை மறவர்
பெயரும் பீடும் எழுதி யதர்தொறும்
பீலி சூட்டிய பிறங்குநிலை நடுகல்"

என்று (அகம் 67:8–10) புலவர் நோய்பாடியார் கூறியது போன்று ஊர்களிலும் வழிகளிலும் நடுகற்கள் இருந்தன.

நடுகற்கள், பலகை போன்று அமைந்த கருங்கற்களினால் ஆனவை. அவை நீண்டதாக இருந்தன. 'நெடுநிலை நடுகல்' என்று ஒரு புலவர் கூறுகிறார். பன்னிரண்டடி உயரமுள்ள நடுகற்களும் இருந்தன. பழமையான நடுகற்களின் மேலே செடி கொடிகளும் படர்ந்திருந்தன. நடுகல்லில் இறந்த வீரனுடைய பெயரும் பீடும் எழுதப்பட்டிருந்தபடியால் 'எழுத்துடை நடுகல்' என்று கூறப்பட்டது. வழிப்போக்கர் வழியில் உள்ள நடுகற்களண்டை நின்று அக்கற்களில் எழுதப்பட்ட எழுத்துகளைப் படிப்பது வழக்கம். சில சமயங்களிலே அக்கற்களில் எழுதப்பட்ட எழுத்துகளில் சில எழுத்து மழுங்கி மறைந்து போய் சில எழுத்துகளே எஞ்சியிருக்கும். அவ்வெழுத்துகளைப் படிப்போருக்கு அதன் பொருள் விளங்காமலிருக்கும்.

சில வீரர்கள் தங்களுடைய அம்புகளை நடுகற்களின் மேல் தேய்த்துக் கூராக்குவர். எஃகினால் ஆன அம்பு முனையைத் தேய்க்கும்போது நடுகல்லில் எழுதப்பட்டுள்ள எழுத்துகள் சில மாய்ந்து போகும். எஞ்சியுள்ள எழுத்துகளைப் படிப்போருக்குஅவ்வெழுத்தின்பொருள் விளங்காமற் போயிற்று. இச்செய்தியை மருதன் இளநாகனார் கூறுகிறார்.

"இருங்கவின் இல்லாப் பெரும்புல் தாடிக்
கடுங்கண் மறவர் பகழி மாய்த்தென
மருங்குல் நுணுகிய பேஎமுதிர் நடுகல்
பெயர்பயம் படரத் தோன்று

குயிலெழுத்து

இயைபுடன் நோக்கல் செல்லாது
அசைவுடன்
ஆறு செல் வம்பலர் விட்டனர் கழியும்
சூர்முதல் இருந்த ஓமையம் புறவு.''
(அகம் 297-5 : 11)

உப்பு வாணிகராகிய உமணர் உப்பு மூட்டைகளை வண்டிகளில் ஏற்றிக்கொண்டு ஊர் ஊராகச் சென்று விற்பார்கள். செல்லும் போது வழியில் உள்ள நடுகற்களின் மேல் வண்டிச் சக்கரம் உராய்ந்து நடுகல்லில் எழுதப்பட்டுள்ள எழுத்துகளில் ஒன்றிரண்டு எழுத்துகளைத் தேய்த்து விடுவதும் உண்டு. அவ்வாறு மறைந்துபோன எழுத்து இல்லாமல் மற்ற எழுத்துக்களைப் படிக்கிறவர்களுக்கு அதன் வாசகம் வேறு பொருளைத் தந்தது என்று மருதன் இளநாகனுரே மீண்டுங் கூறுகிருர்.

'மரங்கோள் உமண்மகன் பேரும்
பருதிப்
புன்றலை சிதைத்த வன்றலை நடுகல்
கண்ணி வாடிய மண்ணு மருங்குல்
கூருளி குயின்ற கோடுமாய் எழுத்தால்
ஆறுசெல் வம்பலர் வேறுபயம்
படுக்குங்
கண்பொரி கவலைய கானகம்''
(அகம். 343: 4-9)

நடுகற்கள் பலவித உயரங்களில் அமைக்கப்பட்டன. மூன்று அடி உயரமுள்ள நடுகற்களும் பன்னிரண்டடி உயரமுள்ள நடுகற்களும் உண்டு.

இதுவரையில் கடைச்சங்க காலத்து (கி. மு. 300 முதல் கி. பி. 250 வரையில்) நடுகற்களைப் பற்றி ஆராய்ந்தோம். அக்காலத்து நடுகற்கள் இதுவரையில் கண்டு பிடிக்கப்படவில்லை. சங்க காலத்துக்குப் பிறகு கி. பி. 14ஆம் நூற்றுண்டு வரையிலும் தமிழ் நாட்டிலும் கன்னட நாட்டிலும் வீரர்களுக்கு நடுகல் நடுகிற வழக்கம் இருந்து வந்தது. பிற்காலத்து வீரக்கற்களில் பல நமக்குக் கிடைத்திருக்கின்றன. இந்தப் பிற்காலத்து நடுகற்களில் பிற்காலத்து வட்டெழுத்துகள் பொறிக்கப்பட்டிருக்கின்றன. ஆனுல் சங்ககாலத்து வீரக்கற்கள் ஒன்றேனும் இதுகாறும் கிடைக்கவில்லை.

சங்க காலத்தில் வழங்கி வந்த தமிழ் எழுத்து எது?

வட்டெழுத்து என்னும் ஒருவகையான எழுத்து முற்காலங்களில் தமிழ்நாட்டில் வழங்கி வந்தது. வட்டெழுத்து வழங்குவதற்கு முன்பு பிராஃமி எழுத்து சங்க காலத்தில் வழங்கிவந்தது என்பதை இப்போது அறிகிறேம். மலைக் குகைகளிலே பாறைக் கற்களில் செதுக்கி வைக்கப்பட்டுள்ள பிராஃமி எழுத்துகளிலிருந்து வட்டெழுத்துக்கு முன்பு பிராஃமி எழுத்து தமிழ்நாட்டில் வழங்கி வந்தது என்பதை அறிகிறேம்.

கி. மு. மூன்ரும் நூற்றுண்டில் பாரத தேசத்தை அரசாண்ட அசோக சக்கரவர்த்தி காலத்தில் பிராஃமி எழுத்து தமிழ்நாட்டில் வழங்கப்பட்டது என்று பொதுவாகக் கருதப்படுகிறது. அதாவது கடைச்சங்க காலத்திலே பிராஃமி எழுத்து தமிழகத்தில் வழங்கப்பட்டது என்பது தெரிகின்றது. இப்போது தமிழ்நாட்டில் கிடைக்கிற பிராஃமி எழுத்துகள் தமிழ் நாட்டுப் பௌத்த ஜைன மதத்தார்களால் எழுதப்பட்டவை. பௌத்த ஜைனர் காலத்துக்கு முன்பு, அதாவது பிராஃமி எழுத்து வருவதற்கு முன்பு தமிழ்நாட்டில் என்ன எழுத்து வழங்கி வந்தது?

தமிழர்களுக்கு வேறு எழுத்து இல்லை என்றும் பிராஃமி எழுத்தைத்தான் தமிழர்களும்கைக்கொண்டார்கள்என்றும்,தொல்காப்பியம், புறநானூறு அகநானூறு, முதலிய சங்கநூல்கள் எல்லாம் பிராஃமி எழுத்தினுல் எழுதப்பட்டவை என்றும் ஒரு சாரார் கூறுகின்றனர். இவ்வாறு கூறுகிறவர்கள்,(பிராஃமி எழுத்து கண்டுபிடிக்

கப்படுவதற்கு முன்பு), தொல்காப்பியம் முதலிய சங்க காலத்து நூல்கள் வட்டெழுத்தினுல் எழுதப்பட்டன என்று கூறி வந்தார்கள். இப்போது, பிராஃமி எழுத்து சங்க காலத்தில் வழங்கி வந்தது என்பது தெரிந்த பிறகு, தொல்காப்பியம் முதலிய சங்க நூல்கள் பிராஃமி எழுத்தினுல் எழுதப்பட்டவை என்று கூறுகிருர்கள்.

இன்னொரு சாரார், பிராஃமி எழுத்துக்கு முன்பு ஏதோ ஒரு வகையான எழுத்து சங்க காலத்தில் வழங்கி வந்தது என்றும், பிராஃமி எழுத்து வந்த பிறகு அந்தப் பழைய எழுத்து மறைந்துவிட்டதென்றும் கூறுகிருர்கள். அந்தப் பழைய எழுத்து இன்ன உருவமுடையது என்பது தெரியவில்லே.

பிராஃமி எழுத்துக்கு முன்பு தமிழ்நாட்டில் வேறு வகையான பழைய எழுத்து இருந்ததா? இருந்தது என்று சொல்வதற்குச் சான்று இல்லே. இருக்கவில்லே என்று சொல்வதற்கும் சான்று இல்லே.

பிராஃமி எழுத்துத்தான் முதன் முதல் தமிழர் அறிந்த எழுத்து, அதற்கு முன்பு எந்த எழுத்தும் தமிழில் இல்லே என்று கூறுகிறவர், வேறு பழைய எழுத்து இருந்ததில்லே என்று கூறுவதற்குச்சான்று காட்டவில்லே.

பிராஃமி எழுத்துக்கு முன்பு தமிழில்வேறு எழுத்து இருந்ததா இல்லேயா என்னும் கேள்விக்குச் சரியான விடைகூறத்தகுந்தவை சங்ககாலத்து நடுகற்களே. சங்க காலத்து நடுகற்களில் எழுத்துகள் பொறிக்கப்பட்டிருந்தன என்பதை மேலே சான்று காட்டிக் கூறினேம். அந்த வீரக்கற்கள் கிடைக்குமானுல், அக்கற்களில் எழுதப்பட்டுள்ள எழுத்துகளேக் கொண்டு அந்தக் காலத்தில் வழங்கி வந்த எழுத்தின் வரிவடிவத்தையறியலாம். ஆனுல், இதுவரையில் சங்க காலத்து நடுகல் ஒன்றேனுங் கண்டுபிடிக்கப்படவில்லே.

பௌத்தர் ஜைனர் மட்டும் ஆதி காலத்தில் தமிழ்நாட்டில் பிராஃமி எழுத்தை எழுதினுர்கள் என்றுல், அக்காலத்தில் பௌத்தர் ஜைனரல்லாத தமிழர் வேறு ஒரு வகையான எழுத்தை எழுதியிருக்க வேண்டும். அந்த எழுத்துகள் நிச்சயமாக அக்காலத்து நடுகற்களில் எழுதப்பட்டிருக்க வேண்டும். ஆகவே, கடைச்சங்க காலத்தில் பிராஃமி எழுத்து வழங்கி வந்ததா அல்லது வேறு வகையான எழுத்து வழங்கி வந்ததா என்பதை அறிவதற்கு அக்காலத்து நடுகற்களேக் கண்டுபிடிக்க வேண்டும். அகழ்வாராய்ச்சி செய்யும் புதை பொருள் ஆய்வாளர் (ஆர்க்கியாலஜி இலாகா) இதுபற்றி இதுவரையில் சிந்திக்கவே இல்லே. இனியாயினும் இதுபற்றிச் சிந்திப்பார்களாக.

தமிழக அரசு தன் சொந்தச் செலவில் ஆர்க்கியாலஜி இலாகா ஒன்றை நிறுவி செயல்பட்டு வருகிறது. அந்த இலாகா, சங்ககாலத்து நடுகற்களேக் கண்டுபிடித்து உதவுமானுல் இந்தப் பிரச்சினேக்கு முடிவு காணக்கூடும். இரண்டாயிரம் ஆண்டுகளுக்கு முன்பு நடப்பட்ட வீரக்கற்கள் நிலத்திலே ஆழ்ந்து புதைந்து கொண்டிருக்கும் பதினேந்து அடி அல்லது இருபது அடி ஆழத்திலும் புதைந்து கிடக்கலாம். தமிழ்நாட்டுப் பல்கலேக் கழகங்களும் தமிழகத்து ஆர்க்கியாலஜி இலாகாவும், மத்திய அரசாங்கத்து ஆர்க்கியாலஜி இலாகாவும் இணேந்து ஒன்று சேர்ந்து இதில் முயல்வார்களானுல் பயன் காணக்கூடும்.

தமிழ்நாட்டு ஆர்க்கியாலஜி இலாகாவும் மத்திய அரசாங்கத்து ஆர்க்கியாலஜி இலாகாவும் (எபிகிராபி இலாகாவும் உட்பட) கோயில்களிலுள்ள கல் வெட்டெழுத்துகளேயும் தரைக்குமேலே காணப்படுகிற கல்வெட்டெழுத்துகளேயும் மட்டும் கண்டு பிடித்துக் கொண்டிருப்பது போதாது. தரைக்குள் புதைந்து கிடக்கிற வீரக்கல்போன்றவற்றையும் அகழ்ந்தெடுத்து வெளிப்படுத்த வேண்டும். பெயரளவில் மட்டும் செயலாற்றுமல் சுறுசுறுப்பாக முயற்சியோடு செயலாற்ற வேண்டும். 'உழைப்பின் வாரா உறுதிகள் உளவோ? ''

வள்ளுவரின் பொருளியல் கருத்துக்கள்

மா. பா. குருசாமி

வான்புகழ் கொண்ட திருவள்ளுவரின் திருக்குறள் சிறந்ததோர் நீதி நூல். அது, பொது நூலாக விளங்குவதைத் தமிழன்பர்கள் கூறி வந்திருக்கின்றார்கள். வள்ளுவரின் மீது கொண்ட காதலால், திருக்குறளை மட்டும் கற்றாலே போதும், வேறு நூலைக் கற்கவேண்டாம்,[1] என்று கூறுபவர்கள் உள்ளனர். வையத்துள் வாழ்வாங்கு வாழவழி காட்டும்[2] அறநூலாகத் திகழும் திருக்குறளில் பொருளியல் கருத்துக்கள் பரவலாகக் காணப் பெறுகின்றன. அவற்றைப் புகழ்ந்து பலரும் கூறக்கேட்கின்றோம்.

வள்ளுவரின் பொருளியல் கருத்துக்களின் உண்மை இயல்பினை ஆய்ந்தறிவதே இந்தக் கட்டுரையின் நோக்கம். காய்தல் உவத்தலகற்றி அவரது பொருளியல் கருத்துக்களை இனங்கண்டு தெளிவதால் திருக்குறள் நமக்கு இப்பொழுது எத்த அளவு வழிகாட்டப் பயன்படும் என்பதை அறிந்து கொள்ளலாம்.

இன்று பலவகையான பொருளாதாராத் தத்துவக் குழப்பங்கள் மலிந்து வருகின்றன. இந்தக் குழப்பங்களில் வள்ளுவரும் சிக்கிக் கொள்ளாமலிருக்க, அவர் குழப்பங்கள் தீரக் கூறும் அறிவு வழி[3] நின்று திருக்குறளை அணுகி ஆராய்வது தேவையாகும். இதற்கு அடிப்படையாக

"எப்பொருள் எத்தன்மைத் தாயினும் அப்பொருள்
மெய்ப்பொருள் காண்பது அறிவு"
— 355.

"எப்பொருள் யார்யார்வாய்க் கேட்பினும் அப்பொருள்
மெய்ப்பொருள் காண்பது அறிவு"
— 423.

என்னும் குறட்பாக்கள் அமைகின்றன.

எல்லாம் இதன்பாலுள?

மதுரைத் தமிழ்நாகனார் என்னும் புலவர்,

"எல்லாப் பொருளு மிதன்பா லுளவிதன்பால்
இல்லாத வெப்பொருளு மில்லையால்"

என்று கூறினார். இதனை அப்படியே நம்பி இன்று வளர்ந்து வருகின்ற எல்லாப் பொருளியல் கருத்துக்களையும் முன்பே வள்ளுவர் கூறியதாகக் கருதி, வலிந்து சான்றுகள் காட்டி, இன்றையக் கருத்துக் களையும் வள்ளுவத்தில் ஏற்றிக் கூறுகின்ற மனப்பான்மை வளர்ந்திருக்கின்றது.

எடுத்துக்காட்டாக ஒன்று கூறலாம். வள்ளுவர் கடவுள் வாழ்த்துக்கு அடுத்து வான்சிறப்பைப் பாடுகின்றார். பொருளா தார வாழ்க்கைக்கு அடிப்படையாக மழை[4] இருப்பதனால் அதனை அறிந்து முதலில் வள்ளுவர் பாடுகின்றாரென்றும், மழை என்ற சொல்லில் "வேளாண் மையை"[5] உள்ளடக்கி, நில வளனையும் கனி வளங்களையும்[6] மறைமுகமாக அவர் சுட்டிக் காட்டுகின்றாரென்றும் டாக்டர் பா. நடராஜன் கூறுகின்றார். வள்ளுவர் மழையை 'அமிழ்தம்' என்றும், அது பொய்த்தால் 'வியன் உலகத்து உண் ணின்று உடற்றும் பசி', 'ஏரின் உழாஅர் உழவர்', 'பசும்புல் தலைகாண்பரிது' என்று கூறுவதெல்லாம் வான்சிறப்பைக் கூற என்பதை மறக்கக் கூடாது. இறைவனின் —இயற்கையின் — ஒரு கூறாக மழையைப் பழந்தமிழர்கள் கருதினர். இதற்குப் பல இலக்கியச் சான்றுகளைக் கூறலாம். சிலப் பதிகாரத்தில் 'உரைபெறு கட்டுரை'யின் தொடக்கமே, "அன்று தொட்டு, பாண்டி யன் நாடு மழை வறம் கூர்ந்து வறுமை எய்தி, வெப்பு நோயும் குருவும் தொடர கொற்கையில் இருந்த வெற்றிவேற் செழி யன், நங்கைக்குப் பொற்கொல்லர் ஆயிர வரைக் கொன்று, களவேள்வியால், விழ வொடு சாந்தி செய்ய, நாடு மலிய மழை பெய்து, நோயும் துன்பமும் நீங்கியது" என்றிருக்கின்றது. இளங்கோவடிகள் இறைவணக்கமாகத் திங்களை, ஞாயிற்றை மாமழையை[7]ப் பாடியது குறிப்பிடத் தக்கது. இந்த மழையைப் பெற வழிபாடு நடத்தினார்கள் என்பதும் கவனிக்கத்தக்க உண்மையே. வள்ளுவருக்கு இத்தகைய மரபுவழிக் கருத்துக்களில் உடன்பாடு உண்டென்பதை,

"தெய்வந் தொழாஅள் கொழுநன்
தொழுதெழுவாள்
பெய்யெனப் பெய்யும் மழை" — 55

என்று கூறுவதிலிருந்து அறியலாம். ஆதலால் மழையைப் பற்றிக் கூறுவதா லேயே பொருளாதாரத் தத்துவத்தின் அடிப்படையைக் கூறிவிட்டதாகக் கொள்ள முடியாது.

மழையைப் பற்றிப் பொருளாதார உணர்வோடு வள்ளுவர் கூறுகின்றாரா வென்பதைக் கவனிக்க வேண்டும். மழை — தண்ணீர் — பொருளாதார நடவடிக் கைகளுக்கு அடிப்படைப் பொருள் என்ப தால், அதுவே பொருளாதாரமாகிவிடாது. மழையையே நம்பி இருந்த மனிதன், அதன் அருளில் கிடைத்ததை உண்டு வாழ்ந்த மனிதன், மழை பொய்க்க, காலந் தவற, தண்ணீர்ப் பற்றுக்குறை ஏற்பட, பொருளாதார நடவடிக்கைகளுக்கு தண் ணீரின் அளிப்பைப் (Supply) பெருக்க வீணாக ஓடிக்கடலில் கலந்த காட்டாற்றின் குறுக்கே அணை கட்டிய, மழை நீரைத் தேக்க குளங்கள் வெட்டிய, மண்ணைத் தோண்டி கிணறு வெட்டி நீரெடுத்த **மனித முயற்சியும்** மனித உழைப்பும் பொரு ளாதாரத்தின் அடிப்படையாகின்றன. **கிடைப்பருமை (Scarcity) யுள்ள பயன்பாட்டுப் (utility) பொருளைப் பெருக்கு வதே பொருளாதாரம்.** இந்த அடிப்படையில் வள்ளுவர் மழைநீரைப்பற்றி எண்ணிப் பார்த்திருந்தால் பொருளாதார உணர் வோடு வள்ளுவர் மழையைப் பற்றிக் கூறி னாரென்று கொள்ளலாம். அப்படி எண்ண வழியில்லை. அறத்தின் — இறைத்தன்மை யின் —இடு குறியாகவே வள்ளுவர் வான் சிறப்பைக் கூறுகின்றார்.

ஆதலால் வள்ளுவரின் பொருளியல் கருத்துக்களை ஆராய்கின்ற பொழுது, திருக்குறளை முழுமையாக, அவரது நூலின் நோக்கத்தின் பின்புலத்தில், அவர் வாழ்ந்த காலச்சூழ்நிலையை மனத்தில் கொண்டு ஆய்தல் வேண்டும். "எவ்வளவு சிறந்த இலக்கியமாயினும், ஒன்று தோன்ற வேண்டுமாயின், அது தோன்றும் காலம் அந்தத் தோற்றத்திற்கு உதவி செய்வதாகவே இருக்கும்"[8] என்பது ஆராய்ச்சியாளர்கள் கருத்து. ஆதலால் வள்ளுவர் காலத்திற்குப் பிறகு மனிதகுலம் பெற்றிருக்கும் வளர்ச்சியை மறக்காமல், அவர் அன்று சொன்ன கருத்துக்களை அறிய முயல்வோம்.

சமுதாயச் சூழல் வள்ளுவர் சங்க காலத்தில் வாழ்ந்த புலவரென்ற கருத்துப் பெரிதும் ஏற்றுக் கொள்ளப் பெறுகின்றது. சங்ககாலம் தமிழர்களின் பொற்காலமென்றும், அப்பொழுது குறைகளற்ற, ஒப்பற்ற சமுதாய வாழ்க்கை[9] அமைந்திருந்ததென்றும் சிலர் மிகைப்படுத்திக் கூறுகின்றனர். அப்பொழுது தமிழகம் இருந்த நிலை என்ன? வரலாற்றின் துணை கொண்டு சமுதாய, பொருளாதாரச் சூழ்நிலைகளை அறிதல் வேண்டும்.

தமிழகம் சங்க காலத்தில் பொருளாதார வளர்ச்சிப் படிகளில் வேட்டையாடுதல், மீன் பிடித்தல், கால்நடை மேய்ப்புப் பருவங்களைக் கடந்து வேளாண்மை — வாணிப நிலையில் இருந்தது. தனியார் நிலவுடைமை அமைப்பு முறை முடியாட்சியின் துணையால் தோன்றி வளர்ந்து வந்தது. இதனை வரலாற்றுச் சமுதாய இயல் ஆராய்ச்சியாளரான பேராசிரியர் நா. வானமாமலை,[10] "கி. மு. ஆறும் நூற்றுண்டில் வடமேற்கு இந்தியாவில் காணப்பட்ட நிலைமையையும், தமிழ் நாட்டில் கி. மு. 2, 1ம் நூற்றுண்டில் நிலவிய நிலைமையையும் ஒன்றெனக் கொள்ள முடியாது, இக்காலத்தில் தென்னுட்டில் அரசுகள் நிலைத்துவிட்டன. வர்க்கப்பிரிவினைகள் தீவிரமடையத் தொடங்கிவிட்டன. உணவுக்குத் திண்டாடிய நாட்டில் தேவைக்கு மிஞ்சும் உற்பத்தி தோன்றி விட்டது. அதன் காரணமாக உள்நாட்டு வாணிபமும் தலைதூக்கத் தொடங்கிற்று. முதலில் நிலக்கிழாரில் ஒரு பகுதியினரே வாணிபத் துறையில் இறங்கியிருக்க வேண்டும். ஏனெனில் அவர்களிடம்தானே தேவைக்குப் போக எஞ்சிய தானியம் இருக்கும்? விவசாய உற்பத்தி அதிகமாக வாணிபமும் செழித்தது. பல புதிய பொருள்களுக்குத் தேவை பிறந்தது. இத்தேவை வணிக வர்க்கத்தை வளர்த்தது. முதலில் நிலக்கிழார் வர்க்கத்திலிருந்து தோன்றிய வணிக வர்க்கம் நிலக்கிழார்களின் நிலப்பிடிப்பை எதிர்த்து நிற்க வேண்டிய அவசியம் ஏற்பட்டது. இதுதான் கி. பி. முதல் நூற்றுண்டு முதல் 6ம் நூற்றுண்டு வரை நிலவிய சமுதாய உறவுகளின் சித்திரம்," என்கிறுர்.

பல பொருளாதார இனங்களைக் கொண்டிருந்த சமுதாயத்தில் ஏற்றத்தாழ்வுகள் இருந்தன. செல்வர்களும், ஏழைகளும் நடுத்தர இனத்தவரும் கலந்து வாழ்ந்த[11] சமுதாய வாழ்க்கை இருந்தது. பொருளாதார ஏற்றத்தாழ்வினுல் கலகங்கள் ஏற்படாமல் இருக்கவும், நிலக்கிழார்களையும், வணிகர்களையும், மன்னர்களையும் காக்க, ஏற்றத்தாழ்விற்கு அறம்–ஊழ் ஆகியவற்றின் அடிப்படையில் சமயங்கள் விளக்கம் கூற முயன்றன.[12] "சமூக மாறுதல்களால் தோன்றிய நிலமற்ற உழவரும், நிலத் தொடர்பிழந்த கைத்தொழிலாளரும், விதிக்கொள்கையால் உயர் வர்க்கங்களின் பிடிப்புக்குள்ளாயினர். அவற்றை எதிர்க்க முடியாதபடி விதிக் கொள்கை அவர்களைச் செயலற்றவராக்கியது".

வள்ளுவர் தான் வாழ்ந்த காலச் சமுதாயத்தின் நிறை குறைகளை நன்குணர்ந்தவர். குறைகளைப் போக்கத் தனது அற

உணர்வின் அடிப்படையில் வழிகளைக் கூறும் வகையில் நூலை எழுதியிருக்கின்றார்.

நோக்கம் :

வள்ளுவரின் பொருளியல் கருத்துக்களை அறிய, அவரது நூலின் நோக்கத்தைப் புரிந்து கொள்ள வேண்டும். ''நூலாசிரியன் குறிக்கோள் இன்னதெனக் துணிந்தாலன்றி அவன் பலவாறு உரைக்கும் உரைப்பொருளின் உண்மைக்கருதது அறியப்பட்டதாகாது,''[13] என்று பண்டிதமணி மு. கதிரேசஞ் செட்டியார் கூறுகின்றார்.

வையத்துள் வாழ்வாங்கு[14] வாழ விழையும் மனிதன் பின்பற்ற வேண்டிய உயர் அறங்களைக் கூறவே வள்ளுவர் திருக்குறளை எழுதினார். இதனைப் பன்மொழிப் புலவர் கா. அப்பாத்துரை,[15] ''ஆணும், பெண்ணும் கூடிக் குடும்பத்தில் வாழ வேண்டிய நெறியில் வாழ்ந்து, பண்பாளர் அல்லது நன்மனிதராய் சமுதாயத்தில் வாழவேண்டிய முறையில் வாழ்ந்து, துறவோர் அல்லது அறவோராய் இனத்தில் வாழவேண்டிய வகையில் வாழ்ந்து தெய்வமாகத் திகழ்வர். அத்தெய்வங்கள் இறைவன் தாள்களாக, அடியவர்களாக, இறைவழிகாட்டும் உயிருடைய நாழிகைக் கற்களாக இயங்குவர். இதுவே வள்ளுவர் முழுநிறை வாழ்க்கைக்கோட்பாடு''என்று கூறுகின்றார். இதிலிருந்து சமுதாயத்தில் தனி மனிதர்கள் வாழும் முறைமைக்கு வள்ளுவர் தனது நூலில் முதலிடம்கொடுத்திருப்பது தெளிவாகின்றது.

வள்ளுவரின் தலையாய நோக்கம் அறன் வலியுறுத்தல். ''திருவள்ளுவர் நெறியோ அறத்தை அடிப்படையாகக் கொண்டது[16], என்கின்றார் திரு. வி. கலியாணசுந்தரனார். இதனையே, ''காதலும் பொருளும் வாழ்க்கைப் படிகள், அறமே வாழ்க்கையின் உயர்நிலை என்று விளக்கும் நோக்கத்தால் காமத்துப் பால், பொருட்பால், அறத்துப் பால் என்னும் முறையில் இந்நூல் எழுதப்பட்டுள்ளது''[17] என்று டாக்டர் மு. வரதராசனார் கூறுகின்றார்.

தனிக்கோட்பாடா?

வள்ளுவருக்குத் தனியாகப் பொருளாதாரக் கோட்பாடு இருப்பதைப் போலச் சிலர் அவ்வப்போது பேசக் கேட்கின்றோம். உண்மை என்ன? திருக்குறளில் பொருள்சார் வாழ்க்கையை ஒட்டிக்கூறப் பெற்ற கருத்துக்களிலெல்லாம் ஊடு சரடாக இணைத்துச் செல்கின்ற தனிக் கோட்பாடு உண்டா? நூலை முழுமையாக நோக்கி, பொருட் கருத்துக்களின் தன்மையையும் நோக்கினால் வள்ளுவரின் கருத்துக்கள் எல்லம் அறஞ்சார் பொருட் கருத்துக்கள் என்பதும், தனிக் கோட்பாடு எதுவும் இல்லை என்பதும் புலனாகும்.

வள்ளுவர் கண்ட அற வாழ்க்கையின் ஒரு பகுதியாகப் பொருள் அமைகின்றது. அது அறத்திற்குத் துணை நிற்கும் கருவியாகவே எண்ணப் பெறுகின்றது.[18] ''சமயம், வாழ்க்கை, சமுதாயம், அரசியல், இன்பம், அறிவு, அறம் ஆகிய எல்லாம் வள்ளுவரால் ஒரே மனித நாகரிகக் கோட்பாடாக அழகுபட யாத்தமைக்கப்பட்டுள்ளன.'' இந்த மண்ணுலக வாழ்விற்குப் பொருள் இன்றியமையாத ஒன்று என்பதை, அருளுடைமை' பற்றிக் கூறுகின்ற பொழுதே,

'' அருளில்லார்க்கு அவ்வுலகம் இல்லை
பொருளில்லார்க்கு
இவ்வுலகம் இல்லாகி யாங்கு ''
(247)

என்கின்றார். ஆனால் இந்தப் பொருட் செல்வம் இழிந்தவரிடத்தில் உள்ளதையும்[19] சுட்டிக் காட்டுகின்றார். பொருளைத் தான் கூறுகின்ற அறக்கருத்தின்பின் வைத்துக் கூறுவதையே இது காட்டுகின்றது. வள்ளுவரின் பொருளியல் கருத்துக்களில்

முரண்பாடுகள் தோன்றுவதும் இதனுல் தான்.

வள்ளுவரின் பொருளியல் கருத்துக் களைப் பற்றிக் கூறுகையில், "பொருளினை விழைந்தும், வெறுத்தும், பொருள் காரண மாய் மக்களை அறிவுறுத்தியும், புகழ்ந்தும், இகழ்ந்துமாகப் பல நிலைகளில் குறள்கள் பிறந்திருக்கின்றன," [20] என்று டாக்டர் வ. சுப. மாணிக்கம் குறிப்பிடுகின்ருர். இங்கு மற்ருென்றையும் நினைவில் கொள்ள வேண்டும். வள்ளுவர் மரபு வழியில் நின்றே தனது கருத்துக்களைக் கூறுகின் ருர். அறம், பொருள், இன்பம் என்ற பிரிவுமுறை தமிழ் இலக்கியத்தில் முன்பே இடம் பெற்றதாகக் கருதுகின்றனர். "தொல்காப்பியமாகிய இயற்றமிழ் நூலினை வரம்பாகக் கொண்டே ஆசிரியர் திரு வள்ளுவனுர் உலகப் பொதுமறையாகிய திருக்குறளை இயற்றியுள்ளார். "அந்நிலை மருங்கின் அறமுதலாகிய மும்முதற் பொருள்" என வருந் தொல்காப்பியச் சூத்திரம், அறம், பொருள், இன்பம் என் னும் இம்மூன்றுமே உலகிற் கருதத்தக்க பொருள்கள் என வரையறுத்துக் கூறு கின்றது. இவ்வரையறையினையடிப்படை யாகக்கொண்டே திருவள்ளுவர் அறத்துப் பால், பொருட்பால், காமத்துப்பால் என முப்பாலாகத் திருக்குறளை - வகுத்தமைத் துள்ளார். அறத்தினுற் பொருள் செய்து அப்பொருளால் இன்பம் நுகர்தலே இவ் வுலக வாழ்வின் பயன் என்பது பண்டைத் தமிழாசிரியர் கொள்கையாகும். இம்முப் பொருளின் வேருக வீடு என்பதொரு பொருள் நான்காவதாகவுளதெனக் கொண்டு புருஷார்த்தம் நான்கென்பர் வடநூலார். அவ்வடமொழி மரபினைப் பின்பற்ருது அற முதலாகிய மும்முதற் பொருளென்னும் தொல்காப்பிய மரபே திருவள்ளுவராற் போற்றி ஏற்றுக்கொள் ளப் பெற்றதாகும்" என்ருெரு புலவர் கூறுகின்ருர். இதிலிருந்து வள்ளுவரின் நிலையை அறியலாம்.

வள்ளுவரது பொருளாதாரத் தத்து வத்தின் குறிப்புகள் நூலெங்கும் பரக்கக் காணப்படுகின்றதென்றும், அவற்றிலி ருந்து வள்ளுவர் கண்ட இலட்சியப் பொரு ளாதார சமுதாயத்தைத் தெரிந்து கொள் ளலாமென்றும் டாக்டர் பா.நடராஜன் [21] கூறுகின்ருர். ஆனுல் அவர் வள்ளுவரின் பொருளியல் கருத்துக்களைத் தொகுத்துக் கூறுகின்ருரே தவிர, அவற்றிலுள்ள முரண்பாடுகளுக்கான காரணத்தை விளக் கவில்லை. வள்ளுவர் தனக்கென்ருெரு பொருளாதாரத் தத்துவத்தைக் கொண்டி ருந்தால் கருத்துக்களில் முரண்பாடு தோன்றியிருக்க முடியாது. இதனைச் சுட் டிக்காட்ட அவரது பொருளியல் கருத்துக் களை ஒப்பிட்டு அறிய வேண்டும்.

பொருளின் சிறப்பு:

அக-அற-வாழ்விற்குப் பொருள் இன் றியமையாத ஒன்று. வள்ளுவத்தின் சாரமாக,

" பருமை அரண்கள் நுண்மைக்
காப்பாம்
நுண்மை அமைதி, பருமை
வாழ்வாம்
புறமும் அகமும் அறத்தொடர்
புடையன,
அகத்தில் இன்ப ஆறு பாயச்
செகத்தில் புறப்பொருள் தேவை
தேவையே," [22]

என்று திரு. வி. க. கூறுகின்ருர். 'பொரு ளல்லவரைப் பொருளாகச் செய்யும்[23] பொருளின் சிறப்பை "பொருள் செயல் வகை" அதிகாரத்தில் உள்ள குறட்பாக் கள் கூறுகின்றன. செறுநர் செருக்கறுக் கின்ற[24], இருளறுக்கும் பொய்யா விளக்க மாகிய பொருள்[25] 'அருளொடும் அன் பொடும்'[26] வரவேண்டுமென்று பொருள் சேர்க்கும் வழியையும், தீதின்றி வந்த

பொருளால் அறனும் இன்பமும் கிடைக் கும்,[27] அன்பீன்ற அருட் குழவியை[28] வளர்க்கும் செவிலித்தாயாக பொருளிருக் கும் என்று பொருளின் வினைவையும் வள் ளுவர் கூறுகின்றார்.

இங்கு எப்படி செல்வம் உருவாக்கப் பெறுகின்றதென்பதை எ ண் ணி ப் பார்க்க வேண்டும். நிலம், உழைப்பு, முதல், அமைப்பு, ஆகிய நான்கு உற்பத் திக் காரணிகளின் கூட்டால் பொருளுற் பத்தியும் அதன் வழி செல்வமும் உருவாக் கப் பெறுகின்றது. செல்வத்தை–பொருளை –உருவாக்குபவர்கள் தங்களது தேவைக்கு மேலேயே உருவாக்குகின்றனர். உற்பத்தி செய்த செல்வத்தைப் பங்கிடுவது நேர் மையான முறையில் – வள்ளுவர் கூறும் அறவழியில் ந டை பெ ற் றா ல் சிலரின் கையில் செல்வத் தேக்கம் ஏற்படாது. இந்த நான்கு காரணிகளில் ஏதாவது மிகு தியாகப் பங்கு பெற்றால் ஒரு பக்கம் செல் வக் குவிப்பும், மறுபக்கம் வறுமையும் ஏற் படுகின்றன. நிலவுடைமைச் சமுதாயத் தில் நிலக்கிழார்களும், வாணிப – தொழில் சமுதாயத்தில் மு த ல் படைத்தோரும் உற்பத்தியாகும் செல்வத்தில் பெரும் பகு தியைப் பெறுகின்றனர். உ ழை ப் ப வ ர் களுக்கு வாழ்வதற்கேனும் தேவையான பொருள் கிடைப்பதில்லை. நிலக்கிழார்கள் 'வாரம்' (Rent) என்ற பெயராலும், முதல் படைத்தவர்கள் ' வ ட் டி ' (Interest) இலாபம் (Profit) என்ற பெயராலும் உழைப்பைச் சுரண்டுவதை 'ஊழ்' 'தெய் வம்' இவற்றின் நியதியாகவே நடைபெறு வதாக சமயங்கள் கருதச்செய்தன. பெரும் பான்மை மக்களின் உழைப்பால் உண்டா கும் செல்வம், சமூக அமைப்பில், தனி உடைமை இருப்பதன் காரணமாக, உடை மையாளர்களிடம் குவிந்து விடுகிறது. இதனை மறைக்க 'முற்பிறவி' மயக்கத்தை ஏற்படுத்தி, அதன் கருமவினை – அற அள வின் – வழி ஏற்றத் தாழ்வு இருப்பதாக எண்ணச் செய்தனர். இதனை வள்ளுவரும் ஏற்றுக் கொண்டார் என்பதனை

" அறத்தாறு இதுவென வேண்டா சிவிகை
பொறுத்தானோடு ஊர்ந்தான் இடை" (37)

என்ற குறள் காட்டுகின்றது. 'ஊழ்' அதி காரத்தில் மிகத்தெளிவாக,

"ஆகூழால் தோன்றும் அசைவின்மை கைப்பொருள்
போகூழால் தோன்றும் மடி". (371)

" பேதைப் படுக்கும் இழவூழ் அறிவகற்றும்
ஆகலூழ் உற்றக் கடை". (372)

" இருவேறு உலகத்து இயற்கை திருவேறு
தெள்ளிய ராதலும் வேறு". (374)

" பரியினும் ஆகாவாம் பாலல்ல உய்த்துச்
சொரியினும் போகா தம". (376)

" வகுத்தான் வகுத்த வகையல்லால் கோடி
தொகுத்தார்க்கும் துய்த்தல் அரிது". (376)

என்னும் குறட்பாக்கள் ஒருவன் செல்வ னாக இருப்பதும் மற்றொருவன் ஏழையாக இருப்பதும் ஊழ்வினைப் பயன் என்று கூறு கின்றன. இவை எல்லாம் வள்ளுவர் சமய நோக்கில் கூறிய பொருள் பற்றிய கருத்துக்கள். முரண்பாடு அவர் வேறு நோக்கில் நின்று பொருள் பற்றி எண்ணிக் கருத்துச் சொல்லும்பொழுது தலைதூக்கு கின்றது.

வள்ளுவர் ஒரு மனிதாபிமானி(Humanist)

மனிதர்களுக்குள் ஏற்றத்தாழ்வு — ஏழை கள், செல்வர்கள் என்ற நிலை இருப்பதைக் கண்டு அவர் மனம் வருந்தினார்.

" பிறப்பொக்கும் எல்லா உயிர்க்கும் சிறப்பொவ்வா
செய்தொழில் வேற்றுமை யான்"(972)

என்று கூறுகின்றார். இல்லாரை எல்லோ

ம் எள்ளுவதையும் செல்வரை எல்லோ
ம் சிறப்புச் செய்வதையும் (குறள் 752)
ண்ட வள்ளுவர் மனிதாபிமானத்தால்
ழுந்த சமுதாய உணர்வால் உந்தப்
பற்று ஒருவனிடமிருக்கிற செல்வத்திற்
ம் அவனிடமிருக்கும் அறவொழுக்க
ாழ்விற்கும் தொடர்புஇல்லாத நிலையைக்
ண்டு அவரே,

அவ்விய நெஞ்சத்தான் ஆக்கமுஞ்
செவ்வியான்
கேடும் நினைக்கப் படும்'' (169)

ன்று சிந்தனைக்கு விதை தூவுகின்றார்.

றுமை :

சிலர் கையில் செல்வம் குவிந்த சமு
ாயத்தில் உழைக்கின்ற பலர், அதன்
லன் கிடைக்காமல் உயிர் வாழ உழன்று
காண்டிருப்பதைக் கண்ட வள்ளுவர்
நல்குரவு'' என்ற அதிகாரத்தில் வறுமை
ின் கொடுமைகளை உள்ளம் உருகத்
ட்டிக் காட்டுகின்றார். வறுமையில்
காடியது வறுமையே[29] வறுமை பண்பை
ம் பெருமையையும் கெடுக்கும்,[30] ஈன்ற
ாயும் வெறுக்கும் நிலையை வறுமை
அளிக்கும்[31] வறுமை கொலை போன்றது[32]
நெருப்பில் படுத்துத்தூங்கினாலும் வறுமை
ில் தூங்க முடியாது[33] என்றெல்லாம்
றட்பாக்கள் கூறுகின்றன. வள்ளுவர்
றுமையின் காரணமாக மனிதன் இழிந்த
ிலைக்குத் தள்ளப்படுவதையும், அதனால்
ினையும் தீங்குகளையும் கண்டு இரங்கு
ின்றார். இதே இரக்க உணர்வு அற
ாலாசிரியர்களிடமெல்லாம் காணப்பெறு
ின்றது. இதற்கு எடுத்துக் காட்டாக
றுமையின் கொடுமையை சீத்தலைச்
ாத்தனார்,

'' குடிப்பிறப் பழிக்கும் விழுப்பம்
கொல்லும்
பிடித்த கல்விப் பெரும்புணை விடூஉம்
நாணணி களையும் மாணெழில்
சிதைக்கும்
பூணணி மாதரொடு புறங்கடை
நிறுத்தும்
பசிப்பிணி என்னும் பாவி''[34]

என்று கூறுவதனைச் சுட்டிக் காட்டலாம்.

புரட்சியா?

வறுமையின் கொடுமையைக் கண்ட
வள்ளுவர், வறுமையின் விளைவாகப்பிச்சை
எடுத்துச் சாப்பிடும் இழிநிலைக்குச் செல்
வதைக் காண்கின்ற பொழுது நெஞ்சு
பொறுக்காத நிலையில் புரட்சியின் தீப்
பொறிகள் போல இரண்டு குறட்பாக்களை
எழுதுகின்றார்.

'' இரந்தும் உயிர்வாழ்தல் வேண்டின்
பரந்து
கெடுக உலகியற்றியான்''. (1062)

என்றும்

'' அல்லற்பட்டு ஆற்றாது அழுதகண்
ணீரன்றே
செல்வத்தைத் தேய்க்கும் படை''
(555)

என்றும் கூறுகின்றார். இந்த இரண்டு
குறட்பாக்களையும் கூறி, வள்ளுவர் ஒரு
புரட்சி வாதியாக இருந்தாரென்று முடி
வுக்கு வருகின்றவர்கள் உண்டு. முதல்
குறள் இரக்கத்தின் உச்ச கட்டத்திலும்,
இரண்டாம் குறள் எச்சரிக்கை வடிவிலும்
அமைந்திருக்கின்றன. ஆழ்ந்து சிந்தித்
தால் முதல் குறள் ஆற்றாமையின் வெளிக்
காட்டுதலாகவும், இரண்டாம் குறள்
அறத்தின் குரலாகவும் இருப்பதனை அறிய
லாம்.

வள்ளுவர் இரத்தல் இல்லாத ஒரு
சமுதாயத்தை எண்ணிப் பார்த்தார். அது
பொருள் ஏற்றத்தாழ்வற்ற சமுதாயமாக
இருக்க வேண்டுமென்று அவர் முடிவு

செய்யவில்லை. "நல்குரவு (வறுமை) இரவு என்ற இரண்டு அதிகாரங்களிலும் உள்ள கருத்துக்கள் வள்ளுவர் காலத்தில் தமிழர் சமுதாயம் இருந்த நிலையைக் காட்டுகின்றன. ஏற்றத் தாழ்வுள்ள சமுதாயத்தில் — இல்லாதவர், உள்ளவர் என்ற வேற்றுமையுள்ள சமுதாயத்தில் — கொடுப்போரும் கொள்வோரும் இல்லாமலிருக்க முடியாது. இருந்தே தீர்வார்கள். இவ்வுண்மையை அவ்வதிகாரங்கள் விளக்கின[35] என்று சாமி சிதம்பரனார் கூறுகின்றார்.

இருக்கும் ஏற்றத் தாழ்வைப் போக்க வள்ளுவர் குறிப்பிட்ட வழி ஏதும் கூற முன்வரவில்லை. அதே நேரத்தில் வறுமைத் துயர் குறைய வழி கூறுகின்றார். இந்த வழி சமுதாயத்தில் மோதல் ஏற்படுத்தாமல் அறத்தின் பெயரால் அமைதியை நிலைநாட்டும் ஒன்றாக இருக்கும்படி கருத்துக்களைக் கூறுகின்றார். கருத்துக்கள் தமிழகத்தின் மரபு வழி அமைந்தவை.

செல்வர்களிடம் 'ஒப்புரவறிதல்' அமைய வேண்டுமென்று கூறுகின்றார். செல்வத்தைத் தேடுவதன் நோக்கம் தக்கார்க்கு [36] உதவுவதென்றும், செல்வம் ஊருணி நீராகவும்,[37] உள்ளூர்ப் பழுத்த பயன்மரமாகவும் [38] இருக்க வேண்டுமென்றும், அறம் செய்வதால் வரும் வறுமை ஒருவர் ஏற்கத் தக்கது[39] என்றும் கூறுகின்றார். அடுத்து, 'ஈத்துவக்கும் இன்பத்தை' செல்வர்களைத் தூண்டும் வகையில் 'ஈகை' அதிகாரத்தில் சொல்லுகின்றார். ஈதலால் செல்வர்கள் இசைபட வாழமுடியுமென்ற கருத்து வலியுறுத்தப் பெறுகின்றது. ஆனால் அதே நேரத்தில் 'இரவச்சம்' அதிகாரம் இரப்பது இழிவென்று உணர்த்துகின்றது. ஆனால் 'இரவு' அதிகாரம் கொடுப்பாரைக் கண்டால் இரப்பது தவறில்லையெனக்[40] கூறுகின்றது. இரப்பார் இல்லாத உலகம் உயிரற்று விடும் என்பது போல,

"இரப்பாரை இல்லாயின் ஈர்ங்கண்மா ஞாலம்
மரப்பாவை சென்றுவந் தற்று"
(1058)

என்றும் கூறுகின்றார், இதனை "வறியவன் இரந்து வாழத் துணியாது முயன்று வாழத் துணிய வேண்டும். செல்வன், அஃதாவது வறுமை நீங்கியோன், தானே துய்த்துவாழ எண்ணாது கொடுத்து வாழ எண்ணவேண்டும்"[41] என்று குறளின் சாரமாக டாக்டர் வ. சுப. மாணிக்கம் கூறுகின்றார்.

"செல்வத்துப் பயனே ஈதல்,
துய்ப்பேம் எனினே தப்புந பலவே"[42]

என்று பழந்தமிழ்ப் புலவர்கள் கூறியிருப்பதும் நோக்கத் தக்கது.

வேளாண்மை :

வள்ளுவர் பொருளாதார நடவடிக்கைகளில் தலையாயதாக உழவைக் குறிப்பிடுகின்றார். உலகம் ஏரின்பின் சுழல்வதை,[43] உழுவார் உலகத்தார்க்கு அச்சாணியாக அமைந்திருப்பதை,[44] உழவினார் கைமடங்கின் துறவிகளும் வாழ முடியாதென்பதை[45] 'உழவு' அதிகாரம் அழகாகக் கூறுகின்றது. அதில் மனைவியைப் போல நிலத்தைப் பேண வேண்டுமென்பதையும், [46] சோம்பியிருந்தால் நிலம் நகைக்கும் என்றும்[47] எப்படி உழுது,[48] உரமிட்டு[49] நிலத்தைப் பேண வேண்டுமென்றும் கூறுகிறார். உழவுக்கு முதலிடம் கொடுத்ததன் நோக்கம் செல்வத்தை உற்பத்தி செய்வது வேளாண்மையாக இருப்பதால் என்று பொருளியலறிஞர்கள் கூறுகின்றார்கள். வள்ளுவரின் நோக்கம் உழவின் மூலம் உறுபசியைப் போக்க வேண்டுமென்பதே. இல்வாழ்வதே 'விருந்தோம்பி வேளாண்மை'[50] செய்வதற்காக என்பது வள்ளுவர்கருத்து. அக்கால அறங்கூறுவோர் பசிப்பிணி

போக்கலைத் தலையாய அறமாகக்கொண்டனர். இதற்குச் சான்றாக,

[51]"ஆற்றுநர்க் களிப்போர் அறவிலை பகர்வோர்
ஆற்றா மாக்கள் அரும்பசி களைவோர்
மேற்றே உலகின் மெய்ந்நெறி வாழ்க்கை,
மண்டினி ஞாலத்து வாழ்வோர்க் கெல்லாம்
உண்டி கொடுத்தோர் உயிர்கொடுத்தோரே".

என்ற வரிகளைக் கூறலாம்.

வள்ளுவர் நிலவுடைமைச் சமுதாயத்தில் நிலத்திற்கும் உழைப்பவர்களுக்கும் உள்ள தொடர்பைப் பொதுப்படையாகச் சுட்டிக் காட்டுகின்றாரே தவிர, நிலம் யாருக்கு உடைமையாக இருக்க வேண்டுமென்று கூறவில்லை. டாக்டர் பா. நடராஜன்,

"இலமென்று அசைஇ இருப்பாரைக் காணின்
நிலமென்னும் நல்லாள் நகும்"
(1040)

என்ற குறளைக்காட்டி உழுபவனுக்கே நிலம் சொந்தமாக இருக்க வேண்டுமென்பதே வள்ளுவர் கருத்தென்று[52] கூறுகின்றார். ஆனால் சமுதாயத்தில் செல்வர் என்ற பொருள்படைத்த இனத்திற்குச் சிறப்பு இருப்பதனைப் பல இடங்களில் சுட்டிக் காட்டும்[53] வள்ளுவர் 'உழுபவனுக்கே நிலம் சொந்தமாக இருக்க வேண்டும்' என்ற இன்றைய சமதர்மக் கருத்தை அன்றே வலியுறுத்திக் கூறினாரென்று கொள்ள முடியாது. அப்பொழுதிருந்த நிலவுடைமை அமைப்பில் உழவுத் தொழிலில் ஈடுபட்டோர் அதனைத் தமது அறப்பணியாகக் கருதி திறமையாக உழைத்துப் பொருளை உருவாக்க வேண்டுமென்ற அளவில் வள்ளுவரின் பொருளியல் கருத்து உருவாகியிருந்ததென்று கொள்ளுவதே சரியாகும்.

வள்ளுவர் செய்தொழிலின் சிறப்பை உணர்ந்திருந்தார். ஆனால் அதனை மிகவும் வலியுறுத்திக் கூறாததற்குக் காரணம் உண்டு. அவரது காலத்தில் நாட்டின் செல்வம் உழவை ஒட்டி அமைந்திருந்தது. நாட்டில் இருந்தவை எல்லாம் தன்னிறைவை ஒட்டி (Self-sufficiency) அமைந்த கைத்தொழில்களே. இன்று ஒரு நாட்டின் வாழ்வும் வளமும் பெருந்தொழில் வளர்ச்சியைச் சார்ந்திருப்பதைப் போல அன்றிருக்கவில்லை. ஆதலால் தொழில் செய்தவர்களிடம் வள்ளுவர் காலத்தில் முதலாளி — தொழிலாளி என்ற முதல் அடிப்படை வேறுபாடு பெரிதும் வளர்ந்திருக்க வழியில்லை என்பதைஅறியலாம். நிலவுடைமையாளர், நிலமில்லாத உழவர்கள் இவர்களே பிரதானமானப் பொருளாதார வர்க்கங்களாக இருந்தனர்.

வாணிபம் :

வள்ளுவர் காலத்தில் உள்நாட்டு வாணிபமும் வெளிநாட்டு வாணிபமும் வளர்ந்திருந்தன. வாணிபம் பெரும்பாலும் வேளாண்மைப் பொருள்களிலும் முத்து, உப்பு போன்ற இயற்கை தரும் செல்வத்திலும், துணி போன்ற கைத்தொழில் பொருள்களிலும்தான் இருந்தது. இவற்றால் வாணிகர்கள் பெரும்பொருள் சேர்த்துவிட்டனர். அவர்களிடையே ஏற்பட்ட போட்டியால் எப்படியும் பொருள் சேர்க்கலாம் என்ற மனப்பான்மை தோன்றிவிட்டது. ஆதலால் தான் வாணிபத்தைப் பற்றி 'நடுவிகந்த ஆக்கத்தை'[54] ஏற்கக் கூடாதென்று வலியுறுத்தும் 'நடுவு நிலைமை' அதிகாரத்தில்

'' வாணிகஞ் செய்வார்க்கு வாணிகம் பேணிப்
பிறவுந் தமபோற் செயின்'' (120)

என்று கூறுகின்றார். 'வினைத்தூய்மை' அதிகாரத்திலும் எப்படியெல்லாமோ பொருள் சேர்க்கும் வணிகர்களை எச்சரிக்கும் வகையில்,

'' சலத்தால் பொருள் செய்தே மார்த்தல் பசுமட்
கலத்துள் நீர் பெயர்திரீஇ யற்று'' (660)

என்றும் கூறுகின்றார். நாட்டில் சிலர் கையில் செல்வம் குவிய அன்றும் இன்றும் கருவியாக இருப்பது தொழிலும் அதன் வழி வாணிபமுமாகும். ஆதலால் இன்றைய முற்போக்குச் சிந்தனையாளர்கள் வாணிபத்தையும் தொழிலையும் நாட்டுடைமையாக்க வேண்டுமென்ற கருத்தை வலியுறுத்துகின்றார்கள்.

வள்ளுவர் நாட்டுடைமையைப் பற்றி எண்ணியிருக்க முடியாது. அக்கருத்துக்கள் தோன்றுவதற்குரிய பக்குவ நிலை அவர் காலத்தில் ஏற்படவில்லை. ஆயினும் செல்வம் சேர்ந்துவிட்ட பிறகு அது, செல்வம் இல்லாதவர்களுக்குப்பரவலாகப் பங்கிடப்படுவதற்கு ஈதலையே வழியாக வள்ளுவர் கூறுகிறார். தம்மைப் போன்ற சான்றோர்களின் அறவுரையைக் கேளாத செல்வர்களைப் பழித்தும் எச்சரித்தும், பிறருக்குக் கொடுக்கச் சொல்லுகிறார்.

'' ஈர்ங்கை விதிரார் கயவர் கொடிறுடைக்கும்
கூன்கைய ரல்லா தவர்க்கு'' (1077)

'' சொல்லப் பயன்படுவர் சான்றோர் கரும்புபோல்
கொல்லப் பயன்படும் கீழ்'' (1078)

என்ற இரண்டு குறட்பாக்களைச் சுட்டிக் காட்டி,[55] ''இந்த இரண்டு குறள்களும் சிறந்த கருத்துள்ளவை. நாட்டுக்குப் பயன்படாமல் தீமை செய்வோர்களின் செல்வத்தைப் பறிமுதல் செய்யலாம். அவர்கள் நடத்தும் தொழில்களைத் தேச உடைமையாக்கலாம், இவ்வாறு பொருள் கொள்வதற்கும் இடந்தருகின்றன''என்று கூறுகின்றார். இதிலிருந்து வள்ளுவர் செல்வம் சிலர் கையில் தேங்குவதின் சீர்கேடுகளை உணர்ந்திருந்தாரென்று கொள்ள இடமுண்டு.

நாடு :

வள்ளுவர் அரசன் தலைமையிலிருந்த ஆட்சிமுறையை மனத்தில் கொண்டு, நாட்டில் அமைதி நின்று நிலவ பெரும் பொருள் வேண்டுமென்பதையும்[56], உறு பசி[57] ஒழிய வேண்டுமென்பதையும், நாடு வளமிக்க தாயிருக்க[58] வேண்டுமென்பதையும் வலியுறுத்துகின்றார். அரசன் எப்படிப் பொருள் சேர்த்துக் காத்து வகுத்து[59] முறை செய்து காப்பாற்ற வேண்டுமென்று வலியுறுத்துகின்றார். அறம் வாழவே அரசும் ஆட்சியும் துணை நிற்க வேண்டுமென்று கருதினார் வள்ளுவரென்பதை,

'' கொடையளி செங்கோல் குடியோம்பல் நான்கும்
உடையானும் வேந்தர்க் கொளி'' (390)

என்ற குறட்பாவிலிருந்து தெரியலாம். சமுதாயத்திலுள்ள பொருளாதார ஏற்றத் தாழ்வை நீக்க அரசு எத்தகைய நேரடி நடவடிக்கைகளில் இறங்க வேண்டுமென்பதை வள்ளுவர் சொல்லாமல் விட்டிருப்பது கவனிக்கத்தக்கது. இதனைச் சமன் செய்ய செல்வர்கள் அருளுடையவர்களாக மாறி தங்களிடம் இருப்பதை ஏழைகளுக்குக் கொடுப்பதையே வள்ளுவர் அறிவுறுத்துகிறார்.

அறமும் தனி மனிதனும்

அறங்கூற நூல் செய்த வள்ளுவர் அறத்தையும் காத்து, அதனைச் செய்து

மனிதன் மேம்படு வகையில் தனி மனித வாழ்க்கை, அன்றிருந்த சமுதாயப் பின்புலத்தில் எப்படி அமையவேண்டுமென்று கூறுகின்றார். முரண்பட்ட சமுதாயச் சூழலில் தனி மனிதர்கள் எல்லோரும் அறவழி நின்றால் நாட்டில் அமைதி இருக்குமென்று கருதுகின்றார். முரண்படும் சமுதாயச் சக்திகளையும் உணர்ந்து இனங்காட்டினாலும் அவற்றை மாற்றும் வழிமுறைகளைப்பற்றி அவர் கூறவில்லை. இந்த வாழ்க்கைத் தத்துவப் பின்னணியில் சிறப்பெற்றவையே வள்ளுவரின் பொருளியல் கருத்துக்கள்[60] "கடமையும் ஆற்றுரிமையும் பேணி, கொடையும் வழங்கித் துய்ப்பும் நுகர்ந்து வாழும் அளவறி நிலையே வள்ளுவமாகும்; திருக்குறட் பொருளறமாகும்; பொருட்பயன் நிலையாகும்; யாரும் கொளத்தகு உலக வாழ்வாகும்" என்று டாக்டர் வ.சுப.மாணிக்கம் கூறுகின்றார்.

வள்ளுவரின் பொருளியல் கருத்துக்கள் அவரது காலச் சூழ்நிலையில் முற்போக்கானவை என்று கூறுவதில் கருத்து வேறுபாட்டிற்கு இடமில்லை. ஆனால் இன்றுள்ள எல்லா முற்போக்குப் பொருளியல் கருத்துக்களையும் வள்ளுவத்தில் காணமுயல்வது அறிவுடைமையாகாது.

வள்ளுவர்காலத்தில் செல்வம் சிலரிடம் ஏன் குவிகிறது என்ற வினாவிற்கு அவர்காலத்து அறிஞர்கள் விடை காண முடியவில்லை. சமுதாய அமைப்பில், உற்பத்திச்சாதனங்களின் உடைமையாளர் எவ்வாறு உழைப்பவர்களின் உழைப்பின் பயனான செல்வத்தைத் தங்கள் உடைமையாக்கிக்கொள்ளுகிறார்கள் என்பதை பிற்காலஅறிஞர்கள் விளக்கியுள்ளார்கள்.

எனவே உற்பத்திச்சாதனங்கள், தனி உடைமையாக இருக்கும் உற்பத்தி முறையை ஒழித்து, அவற்றைச் சமுதாய உடைமையாக மாற்றினால்தான் உழைப்பவரின் ஏழ்மைநிலை உயரும் என்பது வெளிப்படையாகத் தோன்றுகிறது. எனவே ஈதல் என்ற வழியில் சமுதாய மேடுபள்ளங்களை சமன் செய்ய முடியாது.

அவர்காலத்திலிருந்த சமுதாய ஏற்றத் தாழ்வுகளை, இவை நியதி என்று முற்றிலும் ஏற்றுக்கொள்ளாமல், இவற்றின் சீர்கோடுகளை உணர்ந்து விளக்கியதும், வறுமையையும், இல்லாமையையும் போக்கவேண்டுமென்ற ஆர்வம் கொண்டு பலவழிகளில் அதனை வலியுறுத்தியதுமே வள்ளுவரது சிறந்த மனிதாபிமானக் கருத்துக்களாகும். வள்ளுவரது பொருளாதாரக் கருத்துக்கள், அவரது மனித நேசம், சமுதாய உணர்வு, அற உணர்வு ஆகிய சிறந்த பண்புகளின் விளைவாகத் தோன்றியவை. ஏழை எளியவர்களின் துன்பங்களைப் பற்றி கவலைப்படாமல், மன்னர்களைப் போற்றித் தமது நிலையை உயர்த்திக் கொண்ட கவிஞர்கள் பலர் வாழ்ந்த காலத்துக்குப் பின் ஏழைகளின் நிலையை உணர்ந்து அவர்களது வறுமையைப் போக்கச் சிந்தனை செய்தும், செல்வம் உடையவர்களை, தாங்கள் செல்வம் பெற்றதே இல்லாதவர்களுக்கு ஈவதற்கே என வலியுறுத்திக் கூறியும், அவ்வாறு கொடாத செல்வர்களைக் "கயவர்" என்றும், "கொல்லப் பயன்படும் கீழ்" என்றும் கடிந்து கூறி வறியவர்களோடு இணைந்து நின்ற வள்ளுவரது கருத்து அவர் காலத்தில் முற்போக்குத்தன்மையுடையவே.

* * * *

மேற்கோள்களும் ஆதாரங்களும்.

1. "ஆயிரத்து முந்நூற்று முப்ப தருங்குறளும் பாயிரத்தி ேனுடு பகர்ந்ததற்பின்—போயொருத்தர் வாய்க்கேட்க நூலு ளவோ மன்னு தமிழ்ப் புலவராய்க் கேட்க வீற்றிருக்கலாம்"— நத்தத்தனார்.

2. "If ethics is the Science of Living, then Thirukkural is the undying classio on the Subject" — Economic Ideas of Thiruvallur — By Dr. B. Natarajan, p. 1

3. "தம் காலத்துத் தத்துவக் குழப்பங்களால் மக்களுக்கு நன்மை விளையவில்லை என்பதைக் கண்டு எந்தத் தத்துவத் தையும் கண்மூடிக் கொண்டு பின்பற்ற வேண்டாம் என்று மக்களை வள்ளுவர் எச்சரிக்கிறார். மேலும், சொல்லுபவர் யாரென்று பாராமல் சொல்லும் பொருள் எதுவென்று கண்டு சுயஅறிவால் உண்மையை உணர வேண்டும் என்று வள்ளுவர் சொல்லுகிறார்"—எது அறிவு? குறள் கூறும் விடை (கட்டுரை)—நா. வானமாமலை—(முதலாண்டு விழா மலர்—மின்கலை மன்றம், திருநெல்வேலி.

4. "Next, Valluvar proceeds to sing the glories of rain. Why this, immediately after god? Valluvar is a fundamental thinker. Rains lend the basic support to meterial life" — Economics Ideas of Thiruvalluvar — p. 9

5. "The basis of a stable economic life is rain, because rain furnished food. Hence, agriculture is the most fundamental economic activity, and lest there should be any doubt on this, Valluvar elaborates it later in the chapter on agriculture". — Ibid — p: 10 11

6. "But mineral resources are a part of the land Resources by only definition. So Valluvar has not sxcluded the importance of mineral rcsources. It is there, by Implication". Ibid p. 11

7. "மா மழை போற்றுதும்! மா மழை போற்றுதும் நாம நீர் வேலி உலகிற்கு, அவன் அளிபோல் மேல் நின்று தான் சுரத்தலான்"

— சிலப்பதிகாரம், மங்கல வாழ்த்துப் பாடல்
— வரிகள் 7—9

8: 'தேசீய இலக்கியம்'—அ. ச. ஞானசம்பந்தன். ப. 13

9. "சங்ககாலத் தமிழகத்தின் அரசியல், உரிமை வாழ் வினை வளர்த்தற்குரிய வேலியாய் விளங்கியது. அதனால், அக்காலத் தமிழ் மக்கள் பசியும், பிணியுமற்று நல்வாழ்வு வாழ்ந்தார்கள்" —விதவான் க. வெள்ளைவாரணன்—சங்க காலத் தமிழ் மக்கள் — ப. 24

10. தமிழர் வரலாறும் பண்பாடும் — நா. வானமாமலை — ப. 43—44

11. No doubt. there were, as there now are, they very rich, the very poor, and an intermediate class. The extreme opulence of some classes of people as well as the extreme poverty of some other classes are clearly portrayed in contemporary literature" — Dr. N. Subramanian Sangam Polity — Page 219

12. தமிழர் வரலாறும் பயன்படும் — நா. வானமாமலை ப. 46

13. உரைநடைக் கோவை — ப. 45

14. திருக்குறள் — 50

15. வள்ளுவர் நிழல் — ப. 128

16. திருவள்ளுவர் அல்லது வாழ்க்கை விளக்கம்—அணிந் துரை—ப. 8

17. Ibid — ப. 23

18. வள்ளுவர் நிழல் — கா. அப்பாத்துரை — ப. 45

19. திருக்குறள் — 241

20. வள்ளுவம் — ப. 69

21. 'Thes are some broad hints we have of Valluvar's economic philosophy. Valluvar himself never worked out an economic system. He was no system builder. A work of synthesis is bound to be somewhat electic in approach and General in treatment. But we have sufficient evidense to catch a glimpse of the constituents of an ideal economic society as valluvar saw it" — Economic Ideas of Thiruvalluver p. 24

22. முதுமை உளறல் — ப 12

23. திருக்குறள்—751 24. திருக்குறள்—759
25. ,, —753 26. ,, —755
27. ,, —754 28. ,, —757
29. ,, —1041 30. ,, —1043
31. ,, —1047 32. ,, —1048
33. ,, —1049

34. மணிமேகலை—காதை II—வரி 76—80

35. வள்ளுவர் வாழ்ந்த தமிழகம்—ப. 165

36. திருக்குறள்—212 37. திருக்குறள்—215
38. ,, —216 39. ,, —220
40. ,, —1051 41. வள்ளுவம்—ப. 94

42. புறம்—189

43. திருக்குறள்—1031 44. திருக்குறள்—1032
45. ,, 1036 46. ,, 1039
47. ,, 1040 48. ,, 1037
49. ,, 1038 50, ,, 81

51. மணிமேகலை - காதை 11 வரிகள் 92—96

52. "It is evident that the type of land tenur[e] that Valluvar visualised was one of peasant proprie[tor]torship. That accord with his basic demand fo[r] economic liberty of the individual, and the qualitie[s] of industry and enterprise demanded of ever[y] citizen. He was not in favour of absentee landlordism" — "Economic Ideas of Thiruvalluvar — p. 2[6]

53. திருக்குறள்—731 54. திருக்குறள்—113

55. வள்ளுவர் வாழ்ந்த தமிழகம் — ப. 155

56. திருக்குறள்—732 57. திருக்குறள்—734

58. ,, 736; 739. 59. ,, 385

60. வள்ளுவம்—ப. 104.

யாளி

க. ப. அறவாணன்

பெரும்பான்மையான வைதிகக் கோயில் மண்டபங்களின் தூண்களில் ஒரு வியப்பான உருவத்தைப் பார்க்கிறோம். தலைப்பகுதி யானை உருவமாகவும், உடற்பகுதி சிங்க உருவமாகவும் தென்படும் இச்சிற்பத்தை 'யாளி' என்று வழங்கி வருகிறோம். எகிப்திய மணல் மேடுகளில் உலக அதிசயங்களுள் ஒன்றாக விளங்கும் 'ஸ்பிங்ஸ்' (Sphinx) என்ற உருவமும், முகம் மனித உருவாகவும், உடல் சிங்க உருவாகவும் அமைந்து கிடக்கிறது. பத்து அவதாரங்களுள் ஒன்றான நரசிம்ம அவதாரத்தில் மனித முகமும், சிங்க உடலும் கொண்ட அமைப்பே காணப்படுகிறது. இவ்வாறு பார்ப்பதற்கு அரிதான இவ்வுருவங்கள் உலகில் உள்ளனவா? அல்லது கலைஞரின் கற்பனைப் படைப்பா? என்பது ஆராய்ச்சிக்குரியது. குறிப்பாக, தமிழ் இலக்கியங்களில் வருணிக்கப்படும் 'யாளி' அழிந்துபோன லெமூரியாக் கண்டத்தில் வாழ்ந்த உயிரினம் (Extinct Animal) என்று வாதிப்போருண்டு. சங்க இலக்கியங்களிலும், பிற்கால இலக்கியங்களிலும், கோயிற் சிற்பங்களிலும்' காணப்படும் 'யாளி' – உண்மையில் வாழ்ந்த உயிரா என்பதையும், அது தொடர்பான வேறு சில செய்திகளையும் ஆராய்வதே இக்கட்டுரையின் உட்கோள்.

யாளி எனும் உயிரினம் பற்றி அகநானூறு, புறநானூறு, நற்றிணை, பொருநராற்றுப்படை, குறிஞ்சிப்பாட்டு ஆகிய சங்க இலக்கியங்களும், சிலப்பதிகாரம், சீவக சிந்தாமணி, பெருங்கதை எனும் காப்பிய இலக்கியங்களும் பேசுகின்றன. இவ் உயிரைப் பற்றிப் பல்கலைக் கழகப் பேரகராதி (Lexicon) பொருள் விளக்கும் போது புராண விலங்கு (Mythological Monster) என்று குறிப்பிடுகிறது.[1] ஏறத்தாழ உண்மையைத் தழுவி, எழுதும் திறன் படைத்த சங்க இலக்கியக் கவிஞர்கள் இல்லாத விலங்கைச் சொல்லியிருக்க மாட்டார்கள் என்று கருதுவோர் உண்டு. அந்தக் கருத்தில் உருக் கொண்டதுதான், 'யாளி' 'லெமூரியாக் கண்ட உயிர்' என்பதும்.

பழைய கவிஞர்கள் யாளி என்றும் ஆளி என்றும் குறிக்கிறார்கள். இவ்விரண்டும் மொழியியல்படி ஒன்றையே குறித்தன.

யாளியின் தோற்றம் :

ஆளியின் பற்கள் அடுக்கடுக்கானவை; கூர்மையானவை என்பது 'செறி எயிற்று ஆளி' எனவரும் சீவக சிந்தாமணி வரிகளால் உறுதியாகிறது.

[1] Tamil Lexicon. P. 3404

இதனது நகங்கள் மிகக் கூர்மையானவை. 'கூர் உகிர் தறுகண் ஆளி' எனவரும் இலக்கிய வரி (சிந்தாமணி 2985)இதனைச் சுட்டிக் காட்டும். பழைய இலக்கியங்கள் வழி அறியப்படும் உருவ அமைப்பு இவ்வளவே. வேறு பிற அங்க அமைப்புக்கள் பற்றிய குறிப்புக்கள் பழைய இலக்கியங்களில் காணப்பட வில்லை.

கோயில்களில் உள்ள யாளியின் தோற்றம்:

பல்லவர் காலம் தொடங்கி சிங்க உருவை உட்கார்ந்த வடிவில் அமைத்துத் தூண்களாகச் செதுக்கினுர்கள். இம்மரபை ஒட்டி யாளியின் உருவையும் தூண்களின் பகுதியாகச் செதுக்கி உள்ளனர். திருநெல்வேலி, நாங்குநேரி, சுசீந்தரம் முதலான பல கோயில்களில் யாளியின் முன் உருவம் பதிந்த தூண்களைக் காணலாம். திருநெல்வேலிக்குக் கிழக்கே ஆறுகல் தொலைவில் உள்ள கிருஷ்ணுபுரம் என்ற ஊரில் உள்ள கோயிலில் யாளி மிக அழகாகச் செதுக்கப் பட்டுள்ளது. அங்குள்ள யாளிச் சிற்பத்தைக் கொண்டே இவ்வமைப்பு இங்குக் குறிப்பிடப்படுகிறது.

நீண்ட துதிக்கை; துதிக்கையின் இரு மருங்கும் தந்தங்கள்; அகன்ற இருபெரிய விழிகள்; தந்தங்களை அடுத்துக் கூரிய சற்று வளைந்த பற்கள்; இரண்டு காதுகள்; நான்கு கால்கள்; இரண்டுகால்கள் மட்டும் மண்ணில் ஊன்றிய நிலையில் உள்ளன; மற்றைய கால்கள் பாய்ந்த தோற்றத்தில் உயர்ந்து நிற்கின்றன. காதுக்குக் கீழ்க் கடைவாய்ப் பகுதியில் வட்டமான துவாரம்; பிளந்த நிலையில் வாய்; கால்களில் பெரிய கூரிய நகங்கள்; நீண்ட வால்; அதன் நுனியில் அடர்ந்த முடி. பால் உறுப்புக்கள் தெளிவாகத் தெரிய வில்லை. ஆனுல் இரண்டு அமைப்பு வேறுபாடுகளைக் கொண்டு ஆண்யாளி, பெண் யாளி என்று வேறுபடுத்தி ஊகிக்க முடிகிறது.

(1) சிலவற்றிற்குத் தந்தங்கள் உள்ளன; சிலவற்றிற்குத் தந்தங்கள் இல்லை.

(2) சில யாளிச் சிற்பங்களுக்குத் துதிக்கை, வாயினுள்ளே இருந்து வெளி வந்து தொங்குகிறது. வேறு சிலவற்றிற்கு மத்தகத்தின் தொடர்ச்சியாகத் துதிக்கை நீண்டு தொங்குகிறது.

இவ்வேறுபாடுகளைக் கொண்ட, தந்தம் இல்லாத, துதிக்கை வாயின் உள்ளிருந்து வெளி வருகின்ற உருவைப் பெண் யாளி என்றும், தந்தம் உடைய, மத்தகத்தின் தொடர்ச்சியாகத் துதிக்கை தொங்குகிற உருவை ஆண்யாளி என்றும் இனம் பிரித்து அறியலாம்.

யாளியின் உறைவிடம்:

யாளி, வாழிடம் பற்றிப் பொருநராற்றுப்படை (வரி 139), பெரும்பாணுற்றுப் படை (வரி 258), குறிஞ்சிப்பாட்டு (வரி 252), நற்றிணை (பா. 205), அகநானூறு (பா. 78, 252), புறநானூறு (பா. 207), திணைமாலை நூற்றைம்பது (பா. 42)ஆகிய இலக்கியங்கள் சில குறிப்புக்களைத் தருகின்றன. மலையும் மலைசார்ந்த காடுகளிலும் இது வாழும். 'அருவி ஆர்க்கும் பெருவரை அடுக்கத்து ஆளி நன்மான்' எனவரும் நற்றிணை வரி இதனைத் தெளிவாக்குகிறது. மலைகளில் பெரிய குகைகளில் இது வாழும்.(குறிஞ்சிப்பாட்டு252) வேட்டையாடச் செல்லும் இடம் காடு ஆக இருக்கும் (அகநானூறு 252). 'கானத்து ஆளி' என்றே கவிஞர் குறிப்பிடுகிறுர் (அகம் 79). கோடையில், குறிஞ்சி காட்டு வளம் குன்றிப் பாலையாக மாறிவிடும். அத்தகு குறிஞ்சி குலைந்த பாலையிலும் யாளி வதியும் என்பதை அகம் 381ம் பாட்டு காட்டுகிறது.

யாளியின் உணவு:

யாளியின் முக்கிய வேட்டை உயிர் யானையாகும். திருநெல்வேலி அம்மன்

கோயிலில் உள்ள மண்டபத் தூண்களில் உள்ள யாளியின் கால்களில் யானை சிக்குண்ட காட்சி அழகாகச் செதுக்கப்பட்டுள்ளது. யானை மீது பாய்ந்து, அதனை நிலத்திலே வீழ்த்தி அதன் ஊனை உண்ணும் கொடூரக் காட்சியை 'யானைத் தலை நிலம் புரள வெண்கோடு உண்டது' என்று கவிஞர் ஒருவர் காட்டுகிறார். (சிந்தாமணி 2584) சிறப்பாக யானைத் தந்தத்தின் குருத்துப் பகுதியை, யாளி விரும்பித் தின்னுமாம். (அகம் 252,381)

பழைய இலக்கியங்கள் அனைத்தும் யாளியைக் கண்டு யானை அஞ்சுகின்ற காட்சியைக் காட்டுகின்றன. கானகத்தில் யாளியைக் கண்டஞ்சிய யானை தன் இனங்களை வருமுன் தற்காத்துக் கொள்ளுமாம் (அகம் 78). யாளியின் முழக்கினைக் கேட்ட அளவிலேயே யானைகள் அஞ்சிப் புலம்பும். சிந்தாமணி (811, 2882). யாளியின் வருகையை அறிந்த அந்தக்கணமே யானை ஓடிவிடும். 'கவளக் களிப்பில் மால் யானை சிற்றாளி தவழ-தான் நில்லாது' என்று ஒரு கவிஞன் கூறுகிறான். (திணைமாலை நூற்றைம்பது பா. 42). யாளி, எலி இறைச்சியை விரும்பாது, ஒரே யாளி, பல யானைகளைக் கொல்லும் அளவுக்கு வன்மை உடையது. (சிந்தாமணி 2985) யாளியின் வேட்டை வெறி கண்டு, புலி கூட நடுங்குமாம் (அகம் 252). சில வேளைகளில் புலி தான் வேட்டையாடிய யானையை, யாளியைக் கண்டவுடன் விட்டுவிட்டு ஓடிவிடுமாம். (நற்: 205)

யாளிக் குட்டியின் வீரம்:

யாளி, குட்டிஇடும் விலங்கினவகையைச் சேர்ந்தது. குட்டிக்குப் பாலூட்டும் வகையினது (Mammal) என்றும் தெரிகிறது. 'முலைக்கோள் விடாஅ மாத்திரை' தலைக்கோள் வேட்டம் களிறட் டாங்கு' என்று பொருநராற்றுப்படை பேசுகிறது· பால்மணம் மாருப் பச்சிளம் வயதிலேயே யானையை அடித்துக்கொல்லும் அளவுக்கு ஆற்றல் வாய்ந்தது யாளியின் குட்டி. சிந்தாமணி ஆசிரியரும் யாளிக்குருளையின் வீரத்தை எடுத்துக் காட்டுகிருர். (பா 2554).குட்டியே பேரளவு வலிமை உடையது என்ருல் யாளியின் பேராற்றல் வியக்கத்தக்கதாகும். 'மீளி முன்பின் ஆளி' (முன்பு = வலிமை), எனவரும் புறநானூற்றுத் தொடரும் (207) தறுகண் ஆளி' (தறுகண் = வன்மை) எனவரும் சிந்தாமணித் தொடரும் (2985) இக்கருத்தை வலியுறுத்துகின்றன.

கலைஞர்களின் கற்பனையே :

பிற்காலக் கோயில்களில் யானையின் தலையும் சிங்கத்தின் உடலுமாக உள்ள யாளி உருவத்தைப் பற்றிய தெளிவான வருணனைபழைய இலக்கியங்களில் இல்லை. சங்க இலக்கியங்கள் யானையை வேட்டையாடும் யாளி என்ற அளவில்தான் செய்தி தருகின்றன. கி. பி. ஒன்பதாம் நூற்ருண்டில் எழுந்த சீவக சிந்தாமணியில்தான் செறிந்த பற்களும், கூரிய நகங்களும் உடையது யாளி என்ற குறிப்புள்ளது. தொடக்ககாலப் பல்லவர் சிற்பங்களிலும், யாளியின் உருவம் செதுக்கப்பட்டதாகத் தெரியவில்லை. பல்லவர் காலத்தில் சிங்க வடிவத்தூண்கள் தாம் பெருமளவில் செதுக்கப்பட்டுள்ளன. இரண்டு உயிர்களின் கூட்டு வடிவத்தைச் சிற்பிகள் தம் கற்பனையில் செதுக்கியதாகத்தான் கருத வேண்டும். நரசிம்ம, ஸ்பிங்ஸ்—உருவங்களின் எதிரொலியாகத் திராவிடச் சிற்பிகள் யாளி வடிவத்தைப் படைத்திருக்கக் கூடும்.

கோயில்யாளியும், இலக்கிய யாளியும் ஒன்ரு?

கோயில்களில் காணப்படும் யாளியின் உருவ அமைப்பைப் பழந்தமிழிலக்கியங்கள் காட்டவில்லை. ஆனுல் ஓர்உண்மையான உயிருள்ள கொடிய விலங்கைப் பேசும் பாங்கில் யாளியின் வாழ்வை,

வேட்டையை, உறையும் காட்டைக் கவிஞர்கள் எடுத்துக் காட்டுகிருர்கள். இரண்டு விலங்கின் கூட்டுடல் பற்றிய பேச்சு, பழைய இலக்கியத்தில் இல்லாத தால், இலக்கிய யாளியும் கோயில் யாளி யும், ஒன்றன்று என்று ஊகிக்கத்தகும்.

சிங்கமும் யாளியும் ஒன்றுதான் :

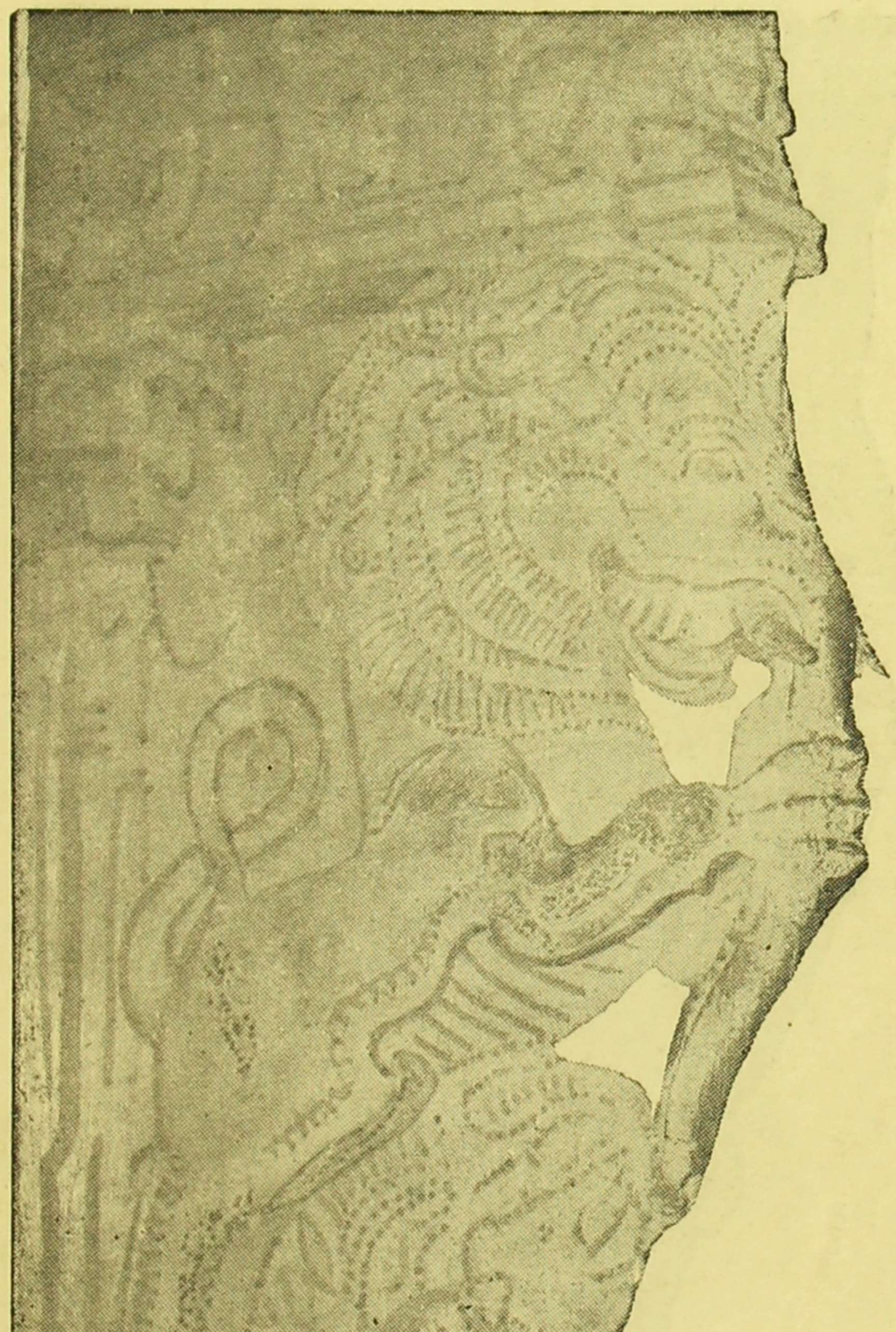
சிங்கத்தைப் பற்றிய சில குறிப்புக்கள் ஆங்காங்கே பழைய இலக்கியங்களில் வருகின்றன. அரிமா, மடங்கல், வயமான் என்ற சொற்களால், சிங்கம் குறிக்கப் பட்டுள்ளது.[2] அதனது வாழ்விடம் மலைச்சாரல் (பதிற்றுப்பத்து. 12 : 5); அது கூரிய நகங்களைப் பெற்றிருந்தது (பதிற். 12 : 5); யானையையும் புலிக் குட்டியையும் கொல்லும் ஆற்றல் படைத் தது (பதிற் 75 : 1); (பெரும்பாண் 448). சிங்கம் வாழ்கின்ற சூழலும்(Locality), யானையை வேட்டையாடும் விதமும், யாளியின் சூழலோடும், உண்ணும் உண வோடும் ஒத்தே செல்கின்றன. யாளிக்கு கூரிய நகங்கள் இருப்பது போன்றே சிங் கத்திற்கும் கூரிய நகங்கள் (வள்ளுகிர்) இருந்துள்ளன. அன்றியும் யாளி என்ற சொல்லுக்கே 'சிங்கம்' என்ற பொருள் உண்டு என்பது அகநானூறு நித்திலக் கோவைப் பாட்டால் புலனுகிறது. சீவக சிந்தாமணி 2554ஆம் பாட்டுரையில், டாக்டர். உ. வே. சாமிநாதய்யர், யாளி — என்ற சொல்லுக்குச் சிங்கம் என்றே பொருள் சொல்லுகிருர். இவற்றையெல் லாம் நோக்க, யாளியும் சிங்கமும் வேறு அல்ல ஒன்றே என்று தோன்றுகிறது.

சிங்கமும் யாளியும் வெவ்வேறுனவை என்பதற்குச் சான்று இல்லாமல் இல்லை. சிலப்பதிகாரம் காட்சிக் காதையில் 'ஆளியின் அணங்கும்அரியின் குருளையும்' (வரி - 48) என்ற வரி வருகிறது. 'பெண் யாளியும், சிங்கக் குட்டியும்' என்று இவ்வடிக்குப் பொருள் கூறப்படுகிறது. சிங்கத்தின் அணங்கு என்று சொல்வதற் குப் பதிலாகவும்,இருமுறை ஒரே சொல்லை ஆள்வதைத் தவிர்ப்பதற்காகவும்,மோனை நயம் கருதியும், இளங்கோ, சிங்கம் என்ற பொருளிலேயே, யாளி என்ற சொல்லை ஆண்டிருத்தல் கூடும். அல்லது, சங்க இலக்கியங்களில் சுட்டப்படாத நரசிம்மா வதாரத்தை முதன்முதலாக இளங்கோ தான் தன் காப்பியத்தில் வரைகிருர் (சிலம்பு 17-12). நரசிம்மாவதாரம் அறிமுகமாகிப் பரவிய காலம் பிற்காலம். அத்தகு புராண எண்ணங்கள் வளர்ந்து நரசிம்மாவதாரத்தைப் பேசிய காலத்தில் 'யாளி' என்ற கற்பனைப் படைப்பும் பரவி இருக்க வாய்ப்புண்டு. நரசிம்ம வடிவத் தின் எதிரொலியாக, யாளி உருவம் உண் டாக்கப்பட்டது என்று கூறுவதும் குற்ற மல்ல. ஆனுல் வடமொழிப்புராணங்களில் வரும் 'சரபா' (> சரபம்) என்பது யாளி என்று சில அகராதிகள் குறிக்கின்றன.இக் குறிப்பு பிழையானதாகும். ஏனெனில் சர பத்திற்கு எட்டுக்கால்கள், பறக்கும் இறக் கைகள் ஆகியன உண்டு. யாளி இந்த அமைப்பில் தமிழகக் கோயில்களில் காணப்படவில்லை. ஆதலால், 'சரபா' என்ற சமஸ்கிருத விலங்கும், யாளி என்ற தமிழகக் கோயில் சிற்பமும் ஒன்றல்ல.

---

[2] அரிமா — கலித்தொகை 103, 115 பட்டினப்பாலை — 298, பதிற்றுப்பத்து — 12, 88.
மடங்கல் — நற்றிணை — 57, புறநானூறு — 71.
வயமான் — அகநானூறு 14, நெடுநல்வாடை 128. பதிற்றுப்பத்து — 75. பெரும்பாணற்றுப்படை 448, புறநானூறு 318

ஆண் யாளி



பெண் யாளி



பண்டைத் தமிழகத்து மகளிர் நிலை

வித்வான் டாக்டர் ந. சுப்ரமண்யன், எம். ஏ., பிஎச். டி.

சிம்மவிஷ்ணு தொடங்கிப் பல்லவ வேந்தர்கள் காஞ்சியில் பேரரசு நாட்டித் தென்னாட்டின் பெரும்பகுதியை ஆளத் தொடங்கியது ஏறத்தாழ கி. பி. 600ல் என்று கூறலாம். அதற்கு முந்திய காலத்தைப் பொதுவாகத் தமிழ்ச்சங்க காலம் என்று கொள்ளலாம். அக்காலத்துத் தமிழ்நாட்டில் மகளிரது நிலை யாதாயிருந்தது என்பதற்குச் சான்றுகள் தமிழ்ச்சங்க இலக்கியத்திலிருந்து நமக்குக் கிடைக்கின்றன. அந்நூல்களை இயற்றிய ஆசிரியர்கள் அக்கால மகளிரைப்பற்றி இரு வேறு நிலைகளிலிருந்து பேசுகின்றனர். ஒன்று, கவியின் கற்பனையுலகம்; மற்றது வரலாற்றாளரின் உண்மையுலகம். முந்தியதற்கு உதாரணம் அகப்பொருளிலக்கணத்திற்கண்ட விவரங்கள். தலைவன் தலைவி என்று இரு கற்பனைப் பாத்திரங்களைப் படைத்துக் கொண்டு அவர்கள் உறவினைக் கவியுலகம் தம் உள்ளத்திலே ஓர் இலக்கியமாகக் கொண்ட அடிப்படையின் மீது நிறுவப்படுவது இவ்வகையைச் சேர்ந்தது. மற்றது, கவி தன் வாழ்க்கையில் நேரிடையாகக் கண்டதையும் கேட்டதையும் அனுபவத்தையும் கொண்டு கூறுவது. இவ்விரு வகைக்குமே அளவிறந்த எடுத்துக் காட்டுகள் சங்க காலத் தமிழ் இலக்கியத்தில் காணலாம். ஆனால் அவற்றில் எவ்வகையை ஆதாரமாகக் கொண்டு அக்கால மகளிர் நிலையை இக்காலத்தார்க்கு ஒருவர் விளக்க வேண்டும் என்பதை ஆராய வேண்டும். பலவகை விருப்பங்களும் பற்றுக்களும் காரணமாகப் பல நூலாசிரியர்கள் மக்கள் நிலையை முதல்வகை இலக்கியத்தின் அடிப்படையில் விளக்குவராயினும், வரலாற்று வாயிலாக உண்மை காண விழைவோர் இரண்டாம் வகை இலக்கியத்தையே தமது பற்றுக் கோடாகவும் சான்றாகவும் கொண்டு அக்கால மகளிர் நிலையை விளக்குதல் வேண்டும்.

இங்ஙனம் ஆராயுங்கால், சங்ககால சமுதாயத்தில் மகளிர் நிலை ஆடவர் நிலையினும் இழிந்திருந்தது என்பது

தெற்றென விளங்கும்.[1] அம்மகளிரும் இவ்விழிந்த நிலைமையை ஏற்றுக் கொண்டனர்; அதைமாற்ற வேண்டும் என்று விரும்பவில்லை; அம்மாற்றத்திற் கான முயற்சிகளை அவர்கள் தற்கால மகளிரைப் போல மேற்கொள்ளவில்லை. ஆடவர்க்கு உட்பட்டுத் தம் சுதந்திரத் தையோ சமத்துவ நிலையையோ போற்று மல் வாழ்வதே தங்களுக்கு நேரிது, பயனு டையது என்று அவர்கள் கருதினர் போலும். இருபதாம் நூற்றுண்டில் பார தியார் கண்ட 'புதுமைப்பெண்' என்னும் கனவை, சங்ககால மகளிர் கனவிலும் எண்ணியறியார். ஆனுல் கவிகள் ஆக்கிய ஒரு கற்பனையுலகில் மட்டும் தலைவன் தலை வியரிடையே ஒரு வகைச் சுதந்திர நெறி பரவியிருந்ததெனலாம். அந்நெறியிலும் ஆடவர் மகளிரிடையே ஏற்றத் தாழ்வுகள் இருந்தன. அவ்வேற்றத் தாழ்வுகள் தாம் அவர்களிடையே நிலவும் உறவிற்குத் தகுதியளித்துப் பொலிவூட்டின என்றும் அவர்கள் கருதியிருக்கக்கூடும்.

அக்காலத்து மகளிர்தம் நிலை இத்தன் மையது என்பதைச் சான்றுகள் வாயிலாக முதற்கண் எடுத்துக் கூறிய பிறகு அந் நிலைக்குக் காரணத்தை ஆராய்தல் வேண் டும். மேற்கூறிய இக்கருத்துக்களைக் கீழ்க் காணும் மேற்கோள்கள் எடுத்துக் காட்டு கள் ஆகியவற்ருல் விளக்க முயலுவோம்.

தமிழில் **ஆண்** என்பதும் **பெண்** என் பதும் அவ்விருபாலாரையும் குறிக்கும் அடிப்படைச் சொற்கள். ஆண் என்பது ஆள் என்னும் பகுதியாகப் பிறந்தமையின் ஆள்பவன் ஆண் என்ருயிற்று. அவன் உலகையும் நாட்டையும் வீட்டையும் ஆள்பவன்; ஆதலால் அவன் ஆண், அவ னுக்குப் பெண் அடக்கம். பெண் என் னும் சொல் 'விரும்பப்படுதல்' என்று பொருள்தரும் பெள் என்னும் பகுதியடி யாகப் பிறந்து விரும்பப்படுபவள் பெண் என்ருயிற்று. அதாவது தன்னை ஆள்பவ னை ஆணுல் விரும்பப் படுபவள் பெண். ஆளுந்தகுதியுடையோன் எவனும் தான் விரும்பிய பொருளை ஓர் உடைமைப் பொருளாகக் கருதுகின்ருன். அன்றியும் ஆணின் தன்மை வன்மையும் ஆட்சியும், பெண்ணின் தன்மை மென்மையும் ஆளப் படுதலும் என்பவையும் பெறப்படும். ஆனுல் குறுந்தொகையில் ஓரிடத்தில்[2] 'இரு பேராண்மை' என்னும் சொல்லாட்சி யைக் காண்கிருேம். அங்கு அத்தொடர் ஆடவர் மகளிராகிய 'இருவரது ஆண்மை' என்று பொருள்படும். அங்ஙனமாயின் மகளிர்க்கும் ஆண்மை கூறப்படுமோ எனில், 'பிறப்பே குடிமையாண்மை'[3] என் னும் தொல்காப்பியச் சூத்திரத்திற்குப் பொருளுரைத்த பேராசிரியர் கூறுவது காண்க: "ஆண்மை புருடர்க்காம், அஃது ஆள் வினையெனப்படும். இது தலைமகட்கு ஒப்பதன்ருலெனின் 'குடிமையாண்மை' என்புழி ஆண்மையென்பது இருபாற்கும் ஒக்குமாதலின் அமையும் என்பது" என் ருர் அவ்வுரையாசிரியர். இதற்கு உரையெ ழுதிய நச்சினுர்க்கினியர் 'ஆண்மையென் பது ஆளுந் தன்மையென்னும் பொருளில் இருபாலையும் உணர்த்தி நின்றது' என் ருர். இந்நிலையில், இவ்வாண்மை மகளி ரிடையே மணமாகாத நிலையிற் காணப் படும் ஒரு பண்பினடியாகக் கூறப்பெறு வது என்று கொள்ள வேண்டும்; இது வயது வந்த அல்லது மணமானவர் களுக்கு ஒவ்வாது. மறக்குடி மகளிரான மூதின் மகளிர்க்கு இது பொருந்தும் எனலும் ஒன்று.

மனைவியை *உரிமை* என்னும் சொல் லால் குறித்ததும் இத்தகுதி பற்றியே. அவள் *மனைக்கிழத்தி* என்பதோடு இது மாறுபடாதோ என்ருல் படாது; ஏனெனில் கணவன் நீங்கலாகப் பிறர்க்கும் பிறவற் றிற்குமே அவள் கிழத்தி; அவளே கண வனுடைய உடைமைப் பொருள். ஆண் பெண் பாலாரைப் பற்றிச் சங்கத் தமிழர் கூறும் எக்கருத்துக்களும் இவ்வடிப்படை யிலேயே அமைந்துள்ளமை காணலாம். காதலியை, மனைவியைத் தனது உடை

மைப் பொருளாகக் காதலன், கணவன் கண்டான் என்பது கலித்தொகையிற் கண்டது.[4] அதாவது பிறந்த இடத்திற்குப் பயன்படாது சேர்ந்த இடத்திற்கே பயன்படும் சந்தனம், முத்து, இன்னிசை போன்றவள் மகள் என்பது கருத்து. இங்ஙனம் தமக்குப் பயன்படாது கொண்டார்க்குப் பயன்படும் மகளைப் பெறுவதினும், தமக்கு இகபர சாதனங்கள் இரண்டுமாய் நிற்கும் மகனைப் பெறுதலே விரும்பத்தக்கது என்று கருதியே மக்கட்பேற்றில் பெரும்பாலும் மகட்பேற்றினும் மகற்பேற்றையே பெற்றோர்கள் போற்றினர் என்று கருதலாம். மனைவி அணிந்துள்ள அணிகளும் கணவனுடையவே. தேவைப்படின் தனது நகைகளையளித்து (அவன் புரியத் துணியும் விரும்பத்தகாத செயல்கட்கும்) அவனுக்கு உதவ வேண்டும் என்பது அவள் நெறி. இங்ஙனமே கோவலனுக்குக் கண்ணகி உதவியது சிலப்பதிகாரத்தில் கண்டது.[5]

பல மனைவியரை மணக்கும் உரிமை ஆடவர்க்கு இருந்தது என்பது மணநூலாகிய சிந்தாமணியிற் கூறிய கதையாலேயேயன்றிப் புறநானூற்றில் கண்ட பூஞ்சாற்றூர்க் கவுணியன் பார்ப்பான் விண்ணந்தாயன் வரலாற்றாலும் பெறப்படும்.[6] ஆதலால் பண்டைத் தமிழகத்தே 'பலதார மணம்' போற்றப் பெற்றது.'ஒருவற்கு ஒருத்தியேயுரியள்' என்னும் கோட்பாடு அகத்திணை இலக்கணத்திற்கூட நெகிழ்ந்து காணப்படுவதால் வாழ்க்கையில் சிறிதும் இருந்திருக்க முடியாது; 'ஒருத்திக்குப் பல கணவர்' என்னும் மரபு அல்லது 'மணமுறிவுக் கொள்கை'என்பன சிறிதும் நடைமுறையில் இருந்திருக்க இயலாது.

ஆடவர்க்கும் மகளிர்க்கும் இடையே நடை, உடை, பாவனை ஆகிய முத்திறத்திலும் வேறுபாடுகள் இருக்க வேண்டும் என்று பண்டையோர் கருதினர். மகளிர் அன்னம் போலும் பிடி (!) போலும் நடப்பர் என்பர் கவிஞர்.சாயல் மயில் போன்றதென்பர்; மகளிர் விரைந்து நடத்தலோ அன்றித் தாண்டிச் செல்லுதலோ தவிர்க்கப்பட்டது.[7]

மகளிர்க்கு உரிய பண்புகள் அச்சம், மடம், நாணம், பயிர்ப்பு, என்பனவென்பதும் அவர்கள் மணமாகுமுன் பெற்றோர்பாலும், மணமானபின் கணவனிடத்தும் நெறிகளைக் கற்கவேண்டும்,அதற்குப் பின் அதற்குத்தக நிற்றல் வேண்டும் என்பதும், ஆகையால் அவர்கள் நெறி கற்புநெறி எனப்படும் என்பதும் சமுதாயத்தால் பொதுவாக ஏற்றுக்கொள்ளப்பட்டவையாம். மனைவி கணவனைக் கடவுளாகவே போற்ற வேண்டும் என்பதும் கருதப்பட்டது. அன்றியும் வள்ளுவரும் அங்ஙனம் கற்பு நெறிகளைக் கடைப்பிடிப்பாள் வழித் தெய்வமும் நிற்கும் என்று அறிவுறுத்த வந்து 'தெய்வந்தொழாள் தொழுநற்றொழுதெழுவாள் பெய்யெனப் பெய்யும் மழை[8] என்றார். இக்கருத்தும் இவ்வடிகளும் சிலப்பதிகாரத்தும்[9] மணிமேகலை[10]யுள்ளும் எடுத்தாளப்' பெற்றன. மணமாகுமுன்பு பிறைதொழும் இயல்பினளான தலைவி, கணவனை வரித்துக்கொண்டபின் அப்பிறையும் தொழாள் என்று கூறுகின்றது அகத்திணையிலக்கணம். இக்கற்புடை மகளிருள் அறக்கற்பினர் என்றும் மறக்கற்பினர் என்றும் இருவகையினர் கூறப்படுவர். அறக்கற்பினர் ஆரியப்படை கடந்த நெடுஞ்செழியனது மனைவியான பெருங்கோப்பெண்டைப் போன்றவர் என்றும், பின்னவர் கண்ணகி போன்றவர் என்றும் கருதப்படுவர். 'இவனும் பதினாறாட்டைப் பிராயத்தானாய் இவளும் பன்னீராட்டைப் பிராயத்தாளாய்' என்று தொடங்கி மணமாகும் வயது குறிக்கப்பெற்றுள்ளது இறையனார் அகப்பொருளுரையில்.

'கணவன் இறந்து உயிர்வாழும் பெண்டிர் சிறப்பினை எய்தார்; உடன்மாயும் வீர மகளிர் பெருஞ்சிறப்பெய்துவர்' என்பது அக்காலத்துக் கொள்கைகளுள் ஒன்று.

அங்ஙனம் உடன் மாயா மகளிர்மறுமணம் புரிந்து கொள்ளார்; ஆதலின் கைம் பெண்ணுயிருத்தல்[11] வேண்டும். கைம் பெண்கள் சிறுமை எய்திய காரணத்தால் அவர்களில் சமூகத்தின் கொடுமையைத் தாங்க மாட்டாதவர்கள் உடன் மாய்தலே சிறந்தது என்றும் கருதியிருக்கக்கூடும்.

'மகளிர்க்கு இயல்பாக அறிவில்லை' என்னும் கோட்பாடு ஒன்றும் பண்டைக் கால இடைக்காலங்களிலே நிலவிவந்தது. அக்கருத்து இன்றும் சிலரிடம் உண்டு. 'பெண்புத்தி பின்புத்தி' என்பதொருபழ மொழி; அதற்கு நகுலனுகிய கீரிப்பிள்ளை யைக் கொன்ற பார்ப்பன மாதினை[12] இலக் கியமாகக் காட்டுவர். பரிமேலழகரும் 'சான்ருேனெனக் கேட்ட தாய்' என்ற குறட்பகுதிக்குப் 'பெண் தன் இயல்பால் அறியாமையின்' என்று விளக்கம் கூறி ஞர்.[13] இதனை விரித்து 'நுண்ணிய நூல் பல கற்பினும்' பெண்ணியல்பென்பது பெரும் பேதைமைத்தே' என்ருர் ஒருவர். நன்னெறி காட்டும் திறமை மகளிர்க்கு இல்லை என்று கூறுவான் வள்ளுவரும், பெண்வழிச் சேறல்'[14] என்றோர் அதிகாரம் அமைத்தார். பிற்காலத் தாரும் 'தையல் சொற்கேளேல்'என்றனர். தமிழ் நெடுங்கணக்கில் கடைஎழுத்து 'ன்'ஆகஇருந்ததற்குக்காரணம் கூறவந்த இராமானுஜ கவிராயர் 'வீடுபேற்றிற்குரிய ஆண்மகனையுணர்த்தலின் 'ன்' இறுதிக் கண் வந்தது'[15] என்ருர். இதனுல் மகளிர் வீடுபேற்றிற் குரியரல்லர் என்று அக்கவிராயர் கருதினுர் என்பது பெறப் பட்டது. இக்கருத்துக்கள் நிலவி வந்த காலங்களில் எல்லாம் மகளிர் நிலை ஆடவர் நிலைக்கு இழிந்து இருந்தது என்று கொள்ளுதல் சாலும்.

மகளிர் தாங்களே வீடுபேற்றிற்கு உரிமை பெருததோடு, பிறரை வீடு பேறு எய்துவிக்கும் பெற்றியினருமல்லர் என்பது அக்காலத்துக் கருத்து. 'புத்'என்பதோர் நரகம்; அதினின்று பெற்ருேரைக் காப்ப வன் மகனே யன்றி மகளல்லள் என்று ஒரு கருத்து நிலவியது; ஆதலால் மகன் புத்ரன் எனப்பட்டான். படவே, 'புத்ரி' என்பது சொன்மாத்திரையில் 'புத்ர'னின் பெண்பால்; பொருள் வகையில் இருக்க முடியாது. இதனுல் அத்தகைய புத்ரனைப் பெறுவதே இல்லறத்தின் ஆதாரக் கருத்து என்று கொள்ளப்பட்டது.

போர்க் களத்தினின்றும் 'சிறிதும் தீங்கு பயக்கும் இயல்பில்லாதவர்களான' பசு, பார்ப்பார், பெண்டிர் என்பதை நீக்கி விட்டே போர் வீரர்கள் 'எம் அம்பு கடி விடுதும்' என்று பெருமை பேசினர். இந்த நோக்கம் கருணையின் பாற்பட்டதா அன்றி இழிதகைமையினுல் பிறந்ததா என்று கூற இயலாது. ஆயினும் பின்னதே வலியுடைத்து என்று தோன்றுகிறது. ஏனெனில் சிந்தாமணியில் சீவகன் ஒரு பிடியைக் கொல்லாமல் விட்டதற்குக் காரணம் கூறும்போது 'இது ஒரு பெண் என்று கொல்லாமல் நீக்கினேன்' என்றது இத்தகைமையினுல் என்று உறுதியாகக் கூறலாம்.

மகளிர்க்கு எய்திய இவ்விழிநிலைக்கு இரண்டு காரணங்கள் கூற முடியும்: ஒன்று, அவர்களது மணமுறைகளால் தோன்றியது, மற்ருென்று அவர்களுடைய சொத்துரிமை விதிகளைப் பொறுத்தது. தொல்காப்பியம் களவியலிற் கூறிய எண் வகை மணவினைகளில், மகளிரை ஆடவர் வலியப் பற்றுதல், விலை கொடுத்துப் பெறுதல் முதலியவையே பெரும்பாலும் கூறப்படுகின்றன. மகளிரை ஆடவர்க்குத் தானமாக ஈந்தால் அவர்கள் தம் கண வர்க்கு உரிமைப் பொருளாகின்றனர்.அம் மகளிர் பெற்ருேரை வீடுபேறுய்விக்கும் மகற்பேற்றிற்கான கருவியாகக் கருதப் படும் நிலையும் உருவாயிற்று. இந்நிலையி னின்றும் விடுபட வாய்ப்பு அச்சமூகத்தில் இல்லை.

மற்று, சொத்துடைமை ஆடவருடை து. மகளிர் பெற்றோரது சொத்துக்களை ரிசு உரிமையால் பெறமுடியாது. தன் ரிச்செலவிற்காகச் சிறிது சிறுவாட்டிப் ணம் அவர்கள் சேமித்துவைத்துக் காள்ள இயலுமாயினும் அதனைச் ாத்துடைமை எனல் பொருந்தாது. மகாஸ்தனிஸ் என்பார் பிறர் கூறக் கட்டு எழுதிவைத்த கர்ண பரம்பரைச் சய்தியில் மதுரையில் மகளிர் ஆண்ட ரகக் கூறுகிறார்; திருவிளையாடற் ாணத்தில் தடாதகைப்பிராட்டி ரைப்பற்றிய விவரங்களும், தென்னாட் ல் வழங்கி வரும் மகாபாரதத்தில் ர்ஜுனன் (விஜயன்) பாண்டிய நாட்டு ரசி ஒருத்தியைமணந்த வரலாறும் ாணச் செய்திகளின்பாற்பட்டவை. ற்காலத்தில் மதுரையிலும் தஞ்சையிலும் ண்ட நாயக்க வமிசங்களைச் சேர்ந்த ங்கம்மாள், மீனாக்ஷி என்னும் அரசிகள் ங்கள் குழந்தைகளுக்கு மேற்பார் வயாளராக ஆண்டனரேயன்றித் தம் சாந்தச் சார்பிலன்று. ஆதலால் டாளும் உரிமை மகளிர்க்கு இருந்த ாக நாம் கேள்வியுறுவதில்லை. சாத ாகனர், பிற்காலச் சோழர் ஆகியோரி டயே சில அரசிகள் ஏராளமான வெகு திகளைக் கோயில்களுக்கும் பிறர்க்கும் ழங்கியுள்ளமை கேள்வியுறுகின்றது; யினும் இவர்கள் அரசியராதலின் ரசனும் அளவிறந்த செல்வத்தில் ருசிறுபகுதியை அவன் விரும்பிய துறை ல் செலவிடுவது இயன்றது.

சட்டப்படி சொத்துரிமையோ மண ினை முறிவோ மகளிர்க்கு இயலாத ஒரு சமுதாயத்தில் அவர்களுக்கு சொத்து சுதந்திரம், தனி ஆள் சுதந்திரம் என்னும் இரு வகைச் சுதந்திரங்களும் இல்லாத நிலைமை விளங்குகின்றது. மகளிர் இந்நிலையினின் றும் மாறி வேறு நிலை, உதாரணமாகப் பாரதியார் கூறிய 'புதுமைப்பெண்' நிலைமை, எய்தாமல் தடுக்க உதவியது நமது அறிஞர்கள், முதியவர்கள் ஆகியோர் நமது மகளிரின் பண்பாட்டின் தனிச் சிறப்பைப் பற்றிக் கொண்டுள்ள கருத்துக்களேயாம். உரிமையைத் துய்ப்பதற்கான சூழ்நிலை, வாய்ப்பு, மனப் பான்மை முதலியன இல்லாதவர்களி டையே அவ்வுரிமைகளை வழங்குவது பய னற்ற செயல் என்பதைச் சமூகவியல் உணர்ந்தார் அறிவர். இந்நிலை மகளிர்க்கு உரியது என்று ஆடவரும், அது தவிர்க்க முடியாதது, விரும்பததக்கது என்று மகளிரும் ஒருங்கே அக்காலத்தே கருதினர்,

ஆயினும் இக்கூறிய கருத்துக்களால், மகளிர் கொடுமையோ இழிவோ படுத்தப் பட்டனர் என்று கருதுவது தவறு. கொள் கையளவில் ஆடவர்க்கு அடங்கி நிற்கும் நிலையை ஏற்றுக்கொண்ட மகளிர் எங்கும் எந்நாட்டிலும் போல, அன்றும் தமிழகத் திலும் ஆடவரைத் 'தமது ஏவல் கேட்கும் தலைவர்'களாக இட்டுக்கொண்டனர் என் பதே உண்மையாகும். சுதந்திரத்திற்கும் பொறுப்பிற்கும் இணை பிரியாத தொடர்பு உண்டு; ஆகவே கொள்கையளவில் சுதந் திரத்தையும் அக்காரணத்தால் பொறுப் பையும் விட்டுக்கொடுத்து உண்மையில் மனை ஆட்சியைக் கைப்பற்றி நடாத்திய வள் பெண் என்பதே வரலாறு.

மேற்கோள்களும் ஆதாரங்களும்

1 Louis Renan: Religions of ancient India, P. 52 "We should know little of the position of women in India if we had nothing but the idealised representation of Sita, Drawpadi, and Savitri. The idealisation of women is as great as her social and religious status was low"

2. குறுந்தொகை 43: 3

3. தொல்காப்பியம், கிளவி பக்கம்: 56.

4. "பலவுறு நறுஞ்சாந்தம் படுப்பவர்க்கல்லதை
மலையுளே பிறப்பினும் மலைக்க வைதாம் என் செய்யும்?
....
சீர்கெழு வெண் முத்தம் அணிபவர்க் கல்லதை
நீருளே பிறப்பினும் நீர்க்கவைதாம் என்செய்யும்?
....
ஏழ்புணரின்னிசை முரல்பவர்க் கல்லதை
யாழுளே பிறப்பினும் யாழ்க்கவை தாம் என் செய்யும்?
சூழுங்கால் நும்மகள் நுமக்காங் கனையளே!

5. சிலப்பதிகாரம் XVI : 92, 93.

6. புறநானூறு: 166 : 17.

7. தாவடிபோதல்: நன்னூல் சூத்ரம் 352: "ஆயிரம் மக்கள் தாவடி போயினர் என்புழி மக்கள் என்னும் உயர்திணை இருபாலார்க்கும் பொதுப்பெயரும், போயினர் என்னும் உயர்திணை இருபாலுக்கும் பொது வினையும், 'தாவடி' என்னும் குறிப்பினல் பெண்பாலை ஒழித்தன" என்றார் சங்கரநமச்சிவாயர். 'தாவடி' என்னும் சொல்லுக்குப், 'போருக்குப் பிரயாணம்' என்றார் சி. ராமாநுஜகவிராயர். உ. வே. சுவாமிநாத ஐயர் இதனைத் 'தாண்டிப்போதல்' என்றார்.

8. குறள்: 55

9. சிலப்பதிகாரம்: மதுரைக் காண்டம்: இறுதிவெண்பா.

10 மணிமேகலை: VII : 63

11 கைம்மை + பெண்: கைம்பெண்; கைம்மை = சிறுமை; கணவனோடு வாழும் பெருமையையிழந்து சிறுமையை எய்தியவளாதலின், பெண்ணாயினள்.

12 சிலப்பதிகாரம்: XV : 54—75

13 குறள்: 69. 14 குறள்: 91ம் அதிகாரம் 15: நன்னூல்: சூத்திரம் 73 உரை

இலக்கணம் மொழியியல்

சங்கச் செய்யுளில் யாப்பு வளர்ச்சி

க. ஜகன்னுதன்

0·1 இன்றைய தமிழ்க் கவிதை உலகில் பாவடிவங்கள் விதவிதமாக வியக்கத்தக்க முறையில் வளர்ந்தோங்கி விரிந்துள்ளதைப் பார்க்கிருேம். அதே சமயம் மிகப் பழைய இலக்கியங்களான சங்கத் தொகை நூல்களில் உள்ள ஓரிரு பாவடிவங்களையும் காண்கிருேம். அவற்றில் மிகப் பெரும்பான்மையாகக் காணப்படும் அகவற் பாவிலிருந்து இன்றைய பல்வேறு வகையான சந்த வடிவங்கள் வரை வெவ்வேறு காலகட்டங்களில் இந்த யாப்பு முறை அவற்றின் சமூக ரீதியான கருப்பொருள்களின் தன்மைகளை வெளியிடும் உருவங்களாக வளர்ந்துள்ளன.

0·2 நமது செய்யுள் இலக்கியம் முதற்கண் சங்க காலத்தில் சமுதாய வாழ்வியலைப் படம் பிடித்துக் காட்டுவதாகவே அமைந்திருக்கின்றது. கூட்டுச் சமூக வாழ்வில் காதல் வீரம் இவ்விரண்டும் முக்கிய கூறுகளாக அமைந்திருந்தன. இதனை வீரயுகம் என்று அழைக்கலாம். களவியல், கற்பியல் ஆகிய பண்பட்ட காதல் வாழ்வின் இலக்கணமாகப் பெண்கள் திகழ்ந்தார்கள். அப்பெண்கள், அழகிகள் காதலிக்கும் வீரத்தின் இலக்கணமாக ஆண்கள் விளங்கினுர்கள். வீரச் செயல்களை விளைவிக்கும் ஆண்களுக்கே அழகிகள் உரியர் என்னும் கருத்து அக்காலத்தில் தோன்றியது. பாணரும் கூத்தரும் ஆடுநர் பாடுநர் ஆகி மக்களை மகிழ்வித்தனர். சமுதாய வளர்ச்சியின் உயர் நிலையில் வாழ்வியலுக்கும் அதன் இன்பியலுக்கும் அடிப்படையான பொருள் தேடுவதற்குத் தலைவன் தலைவியை விட்டுப் பிரிந்து செல்கிருன். பிரிவாற்ருமையின் ஒவ்வொரு துளி ஏக்கத்தையும் அதன் மூச்சையும் அதில் உள்ளடங்கிக் கிடக்கும் அன்பின் ஒளியையும் ஊடலையும் கூடலையும் மற்றும் இவ்வுலக வாழ்வின் இன்பப் பொலிவு முழுவதையும் பெரும்பாலான அகத்துறைப் பாடல்கள் காட்டுகின்றன. புறப்பாடல்களில் கூட்டு வாழ்வில் தலைவர்களாக விளங்கும் வேளிர்களையும் அவர்கள் ஒருவருக்கொருவர் நிகழ்த்தும் போர்களையும் அதன் பலனுக முடியுடை வேந்தர்களாக வளர்வதையும், அவர்களைப் பற்றிப் புலவர் பாடிப் பரிசில் பெறுவதையும் பரிசில் பெற்றவர், ஏனைய புலவர்களையும் பாணர்களையும் பரிசில் பெறுவான் வேண்டி ஆற்றுப் படுத்துதலையும் பார்க்கிருேம். அத்துடன் தொழில்

அடிப்படையில் சாதிப் பிரிவினைகளையும், இம்மை மறுமை, சொர்க்கம், நரகம் என்னும் சமயக் கோட்பாடுகளையும் யாக்கை நிலையாமை போன்ற தத்துவக் கொள்கைகளையும் பார்க்கிறோம். இவையனைத்தும் எட்டுத்தொகை பத்துப்பாட்டு நூல்களில் அடங்கும்.

0·3 அடுத்து கி. பி. 6-ம் நூற்றாண்டு வரை கூட்டு இனக்குழு முறை அழிந்து நிலவுடைமை முறை வளர்ந்த காலத்தில் பெரும்பாலாக அறநெறிகளைப் போதிக்கும் நீதிநூல்களாகவே தோன்றியுள்ளமையைப் பார்க்கிறோம். பதினென் கீழ்க்கணக்கு எனப்படும் நூல்கள் அனைத்தும் இந்த வரிசையைச் சார்ந்தவையே. இதற்கடுத்து 10–வது நூற்றாண்டுவரை பக்தி இலக்கியங்களாகவே செய்யுட்கள் தோன்றின. சமயக் குரவர்களும் நாயன்மார்களும் இக் காலகட்டத்தில் தோன்றி சைவத் திருமுறை நூல்களைப் பாடித் தருகின்றனர். வைணவ நெறியைப் பரப்ப ஆழ்வாராதிகள் தோன்றி நாலாயிரத் திவ்யப் பிரபந்த நூல்களைத் தோற்றுவிக்கின்றனர். ''பக்தி'' ஒன்றே இவற்றில் உள்ளுறையாகின்றது.

0·4 இதன்பின் 16–வது நூற்றாண்டு வரை பெரும்பெரும் காவியங்களும் இதிகாச புராணங்களும் ஆன பேரிலக்கியங்கள் தோன்றுகின்றன. கம்பராமாயணம், வில்லிபாரதம் திருவிளையாடற் புராணம், பெரிய புராணம், கந்தபுராணம், அரிச்சந்திர புராணம், நளவெண்பா, நைடதம் போன்ற பாரகாவியங்கள் இக்காலகட்டத்தில் தோன்றி, மொழியை வளம் பெறச்செய்தன. நிலவுடைமையின் சிதைவுக் காலமான 17–வது நூற்றாண்டிற்குப்பின் புலவர்கள் பலர் தோன்றியிருப்பினும் அவர்கள் அநேகமாகத் தனிப் பாடல்களாகவும் தூது, உலா பிள்ளைத் தமிழ், பள்ளு, சிந்து குறவஞ்சி போன்ற சிற்றிலக்கியங்களுமாகவே பாடி வைத்துச் செல்கின்றனர். அருணாசலக் கவிராயரின் ராமநாடகக் கீர்த்தனங்களும், கோபால கிருஷ்ண பாரதியின் நந்தன் சரித்திரக் கீர்த்தனங்களும் இவற்றில் அடங்கும். இவ்வாறு இலக்கியத்தின் வளர்ச்சிப் போக்கு காலந்தோறும் மாறுபடுவதற்குச் சமூக ரீதியான காரணங்கள் பல இருந்தன.

1·1 கி. மு. மூன்றாம் நூற்றாண்டிலேயே தமிழ் மொழி வரிவடிவத்தில் எழுதப் பெற்று நடைமுறைப் பழக்கத்தில் இருந்துள்ளது.

2·1 நமக்குத் தொடக்ககால இலக்கியமாகக் கிடைத்திருக்கும் சங்கத் தொகை நூல்கள் அனைத்தும் செய்யுள் வடிவிலேயே அமைந்து, கி. மு.3–ம் நூற்றாண்டளவிலிருந்து கி. பி. 3–ம் நூற்றாண்டுவரையுள்ள காலகட்டத்தில் அவை தோன்றியுள்ளன எனப்பொதுவாகக் கொள்ள இடமுண்டு. எனவே செய்யுள் இலக்கியந்தான் முதலாவதாகத் தோன்றியுள்ளது என்று தெரிகிறது. எந்த மொழியிலும் செய்யுள், உரைநடை ஆகிய இரு கூறுகளில் முதற்கண் தோன்றியது செய்யுள் இலக்கியமே என வையாபுரிப் பிள்ளை போன்ற அறிஞர்களும் உறுதிப் படுத்தியுள்ளனர்.[1]

2·2 இத்தகைய சிறப்புமிக்க முதன்மையான செய்யுள் இலக்கியம் சங்க நூல்களில் பெரும்பாலும் ஆசிரியப்பாவாகவும் வஞ்சியாகவும், கலியாகவும் பின்னர் குறட்பா வெண்பாவாகவும் முகிழ்ந்து தரவு, தாழிசை, கொச்சகம், விருத்தம் எனப் பலவாக மலர்ந்து, பின்னர் சந்தப் பாடல்களாகவும் விதவிதமான சிந்துகளாகவும் விளைந்து, செழித்து இன்று தமிழ்க் கவிதையுலகு பல்வேறுபட்ட பாவடிவங்களைக் கொண்டதாக விளங்குகிறது. இடையே யமகம், பந்தம், திரோட்டகம், சிலேடை, ஏகபாதம், ஈரடி மேல் வைப்பு, நாலடி மேல் வைப்பு, திருமுக்கால், திருவிருக்குக் குறள்

மொழி மாற்று, வழிமொழி, கோமூத்திரி போன்ற சித்திர விசித்திர உருவங்களும் தோன்றின.

3·1 இவ்வாறு, வெவ்வேறு காலகட்டங்களில் வெவ்வேறு விதமாக இந்தப் பாவினங்கள் பெற்று வந்துள்ள பரிணும வளர்ச்சியில் முதற்கண் எட்டுத்தொகை பத்துப்பாட்டு ஆகிய சங்ககால இலக்கியத்தின் (கலித்தொகை பரிபாடல் தவிர) பரிணும மாறுதலே மட்டுமே இங்கே ஆராய்ச்சிக்குப் பொருளாக எடுத்துக் கொள்கிறேன். (கலித்தொகை பரிபாடல் ஆகிய இரண்டையும் இங்கே ஒதுக்குவதற்குரிய காரணத்தை இறுதியில் தெரிவிக்கிறேன்).

3·2 இந்தச் சங்கத் தொகை நூல்களில் ஆசிரியப்பா மட்டுமே பெரும்பாலாகக் காணப்படுகிறது. எனினும் புறநானூறு பதிற்றுப்பத்து, பத்துப்பாட்டில் மதுரைக் காஞ்சி, பட்டினப்பாலே ஆகியவற்றில் வஞ்சியும் வஞ்சியடிகள் விரவி வந்த ஆசிரியமும் வந்துள்ளன. ஆசிரியம் என்பது அகவற் பாவேயாகும். "அகவல் என்பது ஆசிரியம்மே" என்பது தொல்காப்பியம். (தொல்—பொருள்—செய் 77). அகவல் எனில் அழைத்தல், சொல்லுதல் எனப் பொருள்படும். யாரையோ அழைத்து முன்னிலேப் படுத்தித் தம் கருத்தினே இயல்பாகச் சொல்லும் தன்மையில் அமைந்த ஓசைஎன இது விரியும் இதுவே நாட்டுப் பாடல் முறையுமாகும். எனவே இந்த அகவலோசை கொண்ட பா 'அகவற்'பா என்ற காரணப் பெயரைப் பெறுகிறது. சமூகக் கூட்டு வாழ்க்கையில் ஒருவரையொருவர் அழைத்து முன்னிலேப் படுத்தி கருத்துக்களேப் பரிமாறிச் செயலாற்றுவது இயல்பான நிகழ்ச்சியே. அதிலும் குறிப்பாகத் தலேமகள் ஒழுகும் களவியல் கற்பியல் என்னும் இணே விழைச்சு வாழ்க்கையின் ஒவ்வொரு மூச்சும் செயலும் எண்ணமும் கனவும் ஆசையும், இன்பமும், அன்பும் எல்லாம் சுவைவடிவாயிருந்து செவிலியர், தோழியர் மூலம் சொல்வடிவம் பெறும்பொழுது அகவலாகிப்பின்னர் அந்தச் சொல்வடிவமும் புலவர் வாயிலாக வரிவடிவம் பெறும் பொழுது அகவற் பாவாகவும் மாறியுள்ளதைத்தான் இந்தத் தொடக்ககாலப் பாடல்களில் காண்கிறேம். இத்தகு வாழ்வின் ஒரு சிறு நிகழ்ச்சியை இங்கே பார்க்கலாம்.

3·3·1 தலேவணேப் பிரிந்த தலேவி அவன் நிணேவாகவே ஏங்குகிருள். பிரிவாற்ருமையால் தவிக்கிருள், கவலுறுகிருள், மெலிகிருள். அதே சமயம் அவளது அந்த நிலேக்குக்காரணமான 'அவன்' வசிக்கும் குன்றைப் பற்றிப் பேசினுல் உடனே மகிழ்ச்சி காட்டுகிருள். கண்கள் உவகையால் மின்னுகின்றன, விரிகின்றன. இதையுணர்ந்த தோழி தலேவி எப்போதும் மகிழ்ச்சியுடன் இருக்குமாறு செய்ய ஒரு வழி காண்கிருள். அவ்வழியே செல்லும் குறத்தியை அழைக்கிருள். அவள் குறி சொல்பவள். எனவே அகவல் மகள் ஆகிருள். அவளே "அகவல் மகளே!" என அழைக்கிருள். பயனில்லே. மறுபடியும் அழைக்கிருள். "அகவல் மகளே! அகவல் மகளே!" என இருமுறை அழைக்கிருள். ஆம்! ஒருமுறை அகவல்மகளே என அழைத்ததில் ஏதும் சுவையில்லே. ஆனுல் இருமுறை திரும்பத்திரும்ப அழைக்கும் போது அதில் ஒரு வேகமும் உயிர்ப்பும் உண்டாகிறது. கவிதா உணர்ச்சி பொங்குகிறது. சுவை வடிவான இன்பம் இங்கே சொல்வடிவாகிறது. இலக்கியம் பிறக்கிறது.

அகவல் மகளே அகவல் மகளே
மகவுக் கோப்புஅன்ன நன்னெடுங்
கூந்தல்
அகவல் மகளே பாடுக பாட்டே
இன்னும் பாடுகபாட்டே ! அவர்
நன்னெடுங் குன்றம் பாடிய பாட்டே!
(குறுந் 39)

எனப் பாடலராக அது உருவாகிறது. மகவுக் கோப்பன்ன நன்னெடுங் கூந்தல்

என்ற அடி முழுவதும் அகவல் மகளின் சிறப்புக்கு அடைமொழியாகிறது. ஆனுல் சொல்ல வந்த கருத்தோ "அவர் நன்னெடுங்குன்றம்." என்பது மட்டுமே. தலைவி மேலும் மேலும் மகிழ்ச்சியில் திளைப்பதற்காக அக்குன்றத்தைப் பற்றிப் பாடச் சொல்கிருள். 'இன்னும் பாடுக' என்கிருள். மீண்டும் மீண்டும் பாடுமாறு தூண்டுகிருள். இந்தச் சிறுபாட்டில்தான் எத்தகைய உணர்வு பாவம் பொங்கி வழிகிறது, பாருங்கள்.

இங்கே இன்னென்றையும் கவனிக்க வேண்டும். "பாடுக பாட்டே, இன்னும் பாடுக பாட்டே" என்றதால் பாட்டு என்ற ஒன்று ஏற்கனவே இருந்திருக்கிறது, அதை யாழ்கொண்டு இசைத்துப் பாடுவதே தொழிலாகக் கொண்ட சிலரும் இருந்திருக்கிருர்கள் என்பது தெளிவு. ஏனெனில் மொழியிலக்கியத் தொடக்க காலச் செய்யுட்களிலேயே விறலியர், பாணர், கூத்தர் ஆகியோரையும், அவர்கள் குறுநில வேளிர்களிடமும் வள்ளண்மையுடையோரிடமும் சென்று அவர் தம் புகழையும் வீரத்தையும் பாடிப் பரிசில்கள் பெறுவதையும் பார்க்கிருேம். இது ஏற்கனவே இருந்து வந்த சமுதாய வாழ்வின் படப்பிடிப்பே!

சுகிர்புரி நரம்பின் *சீறியாழ்* பண்ணி

விரையொலி கூந்தனும் விறலியர்
பின்வர

ஆடினர் பாடினர்............ (புறம் 109)

என்னும் ஒரு பாடலை இங்கே உதாரணத்திற்கு எடுத்துக் கொண்டால் போதுமானது. முறுக்கேற்றிய நரம்புகளைக் கொண்டு சிறு யாழ் செய்து குரலோடு இசைத்துப் பாடுவது என்னும் நிலை ஏற்கனவே இலக்கியம் வரிவடிவம் பெறுதற்கு முன்னரே இருந்திருக்கின்றது என்பது தெளிவாகிறது. தமிழ் மொழியில் மட்டுமல்ல, உலகத்துத் தொன்மை வாய்ந்த மொழிகள் அனைத்திலும் இந்த நிலை இருந்துள்ளது. "வீரயுகத்திற்குரிய பழைய வீரப்பாடல்கள் அனைத்தும் வாய்மொழி இலக்கியமாகவே அமைவன என்பதை முதன்முதலில் ஐயத்திற் இடமின்றி நிறுவியவர் மில்மன் பரி என்ற அமெரிக்கர். செம்மைசான்ற உயர்தனிக் கவிதைகளாம் கிரேக்க ஆதிகாவியங்கள் எழுத்தறிவில்லாத வாய்மொழிக் கவிஞராற் குலமரபுத் தொழிலாகப் பாடப் பெற்றன என்று ஆணித்தரமாக 1927-ல் அவர் எடுத்துக் கூறியபோது அறிஞருலகம் திடுக்கிட்டது. ஆயினும் காலப்போக்கில் *பரி*யின் முடிவு சரியானதே என்பது உறுதிப்பட்டு வந்துள்ளது"[3] எனக் கலாநிதி கைலாசபதியவர்கள் (இலங்கை) தன் ஒப்பியல் இலக்கியம் என்னும் நூலிற் (தமிழ் வீரயுகப் பாடல்கள்) குறிப்பிட்டிருப்பதை இங்கே காட்டுவது பொருத்தமாகும்.

3·3·2 அடுத்து இன்னெரு பாடலைப் பார்க்கலாம்.

" அம்ம வாழி! தோழி இன்றவர்
வரா ராயினே நன்றே சாரல்
சிறுதினை விளைந்த வியன்கண் இரும்
புனத்து
இரவு அரிவாரின் தொண்டகச்
சிறுபறை
பானல் யாமத்துக் கறங்கும்
யாமம் காவலர் சுவியா மறே!
(குறுந் .107)

இப்பாடலில் புனத்தில் விளைந்து விட்ட தினையை இரவு நேரங்களில் அறுப்பவர்கள் தம் சிறுபறையை முழக்குகிருர்கள். இரவு யாமத்துக் காவலர்கள் விழிப்போடிருக்கின்றனர். எனவே இன்று அவர் வந்தால் பிடிபட்டு விடுவார், காதல் வெளிப்பட்டு விடும். ஆதலால் இன்று 'அவர்' வராமலிருந்தால் நல்லது எனத் தலைவி கவலை தெரிவிக்கிருள். எனவே சிறிய யாழோடு பறை முதலிய தாளக் கருவிகளும் முதலில் புனம் காக்க பறவைகளையும் இரவில் விலங்குகளையும்

பிரட்டப் பயன்பட்டுப் பிறகு பண்படப் பண்பட இசையோடு ஒத்து முழங்கும் முழவாக வளர்ந்துள்ளது எனக் காண முடிகிறது.

1·3·3 பாடு என்ற சொல்லுக்கு வேலை, தொழில் என்று பொருளுண்டு, எனவே பாடுபடும் பாட்டாளியின் தொழிலோடு இணைந்து அதன் மூச்சோடு மூச்சாக, அதன் பிரிக்க முடியாத ஒரு அங்கமாகப் பிறந்தது பாட்டு. இவ்வாறு நாட்டு மக்களின் வாழ்வின் உயிர் மூச்சாகப் பிறந்து அதற்குத் துணையாக நின்று அவ்வாழ்வுக்கே சுவையூட்டுவதாக அமையும் பாடல்கள் நாட்டுப் பாடல்கள் என வழங்கப்படுகின்றன.

இந்த நாட்டுப் பாடல்களின் ஆதார சுருதி —

'மானிடப் பெண்கள் வளருமொரு காதலினால்

ஊனுருகப் பாடுவதில் ஊறிடுந்தேன் வாரியிலும்

ஏற்றநீர்ப் பாட்டி னிசையினிலும் நெல்லிடிக்கும்

கொற்றொடியர் குக்குவெனக் கொஞ்சும் ஒலியினிலும்

சுண்ண மிடிப்பார்தம் சுவைமிகுந்த பண்களிலும்

பண்ணை மடவார்தம் பழகுபல பாட்டினிலும்

வட்டமிட்டுப் பெண்கள் வளைக்கரங்கள் தாமொலிக்க

கொட்டியிசைத் திடுமோர் கூட்டமுதப் பாட்டினிலும்

வேயின் குழலோடு வீணைமுத லாமனிதர்

வாயினிலும் கையாலும் வாசிக்கும் பல்கருவி

நாட்டினிலும் பாட்டினிலும்

நாளெல்லாம் நன்றொலிக்கும்

பாட்டினிலும் ....

பெற்றுள்ளதைப் பாரதியும் உணர்ந்து பாடியிருக்கிறான்.[3] பாரதி குறிப்பிடும் நெல்லிடிக்கும் கொற்றொடியர், சுண்ண மிடிப்பார் ஆகியோரின் வளைக்கரங்களின் உலக்கைச் சப்தம் வீரமுழக்கக் குரலுக்கு உவமையாகி அதுவே வீரம் செறிந்த நாட்டுப் பாடல் வகையில் "உலக்கைப் பாடல்" என்று ஒரு பகுதியாக முன்பே தோன்றியிருந்திருக்கின்றது என்று தெரிகிறது.

"வேறுவேறு பொலிபு தோன்றக்
குற்றானு வுலக்கையாற்
கலிச்சும்மை வியலாங்கட்
பொலந் தொட்டுப் பைந்தும்பை
மிசையலங் குளைய பனைப்போல்
செரீஇச்
சினமாந்தர் வெறிக் குரவை
ஓத நீரிற் பெயர்ப்பு பொங்க"
(புற.22)

என்னும் புறப்பாடலில், உலக்கையின் திண்ணொலியும், வீரர் வெறிக் குரவைக் கூத்தொலியும், கடல் இரைகின்ற பேரொலியும் போர் வீரரின் பாசறையில் நிறைந்திருந்ததாகக் காட்டப்படுகிறது. இதிலிருந்து உலக்கையோடு குரவையும் ஒரு வகை நாட்டுப்பாடலாக இருந்துள்ளதும் தெரிகிறது. சிலப்பதிகாரத்தில் உள்ள "ஆய்ச்சியர் குரவை", "குன்றக்குரவை" பகுதிகளில் உள்ள பாடல்கள் நாட்டுப் பாடலின் தன்மையில் தோன்றியுள்ளமை பற்றி P. R. சுப்ரமணியம் ஆராய்ந்து தம் கட்டுரையொன்றிற் கூறியுள்ளது, இங்கு கவனிக்கத்தக்கது.[4]

"பொன்னார மார்பிற் புனைகழற்காற்
கிள்ளி பேர்

உன்னேனென் றூழுலக்கை பற்றினேற்
— கென்னே
மனனேடு வாயெல்லாம் மல்குநீர்க்
கோழிப்

புனநாடன் பேரே வரும்.''

எனும் வெண்பா யாப்பருங்கலக் காரிகையில் உதாரணச் செய்யுளாகக் காட்டப்பட்டுள்ளது. இதில் உலக்கை ஒரு பாடலின் காரணத்திற்குக் கருவிப் பொருளாயமைந்துள்ளது குறிப்பிடத் தக்கது. மேலும் துணங்கை, ஏற்றம் என்னும்வகை நாட்டுப் பாடல்களும் இருந்திருக்கின்றன.

3·3·4 இங்கே நாட்டுப் பாடலின் தன்மையில் அமைந்த சில பாடல்களைப் பார்க்கலாம்.

'' வெள்ளாங் குருகின் பிள்ளை
செத்தெனக்
காணிய சென்ற மடநடை நாரை
மிதப்ப நக்க கண்போ னெய்தல்
கட்கமழ்ந் தானுத் துறைவிற்கு
நெக்க நெஞ்ச நேர்கொல் லேனே!
(ஐங் – 151)

இதில் வெள்ளைக்கொக்கின் குஞ்சு இறந்து விட்டதற்காக நாரை இழவு கேட்கச் சென்றதான நகைச்சுவைச் செய்தியைப் புலவர் நெய்தல் நிலக் காட்சியாகக் கூறுகிருர். இது ஏதோ ஒரு பழமொழியைப் போன்று இருப்பதைப் பார்க்கிறேம். இதிலுள்ள ஐந்து வரிகளில் முதல் மூன்று நெய்தலுக்கும் நான்காவது வரி அத்தகையசிறப்புமிக்க நெய்தலின் துறைவனுக்கும்அடைமொழியாகிவிடுகின்றன. ஐந்தாவது அடி மட்டுமே சொல்ல வந்த கருத்தாக நிற்கிறது. இதே மாதிரி

வெள்ளாங் குருகின் பிள்ளை செத்தென
காணிய சென்ற மடநடை நாரை
கையறு பிரற்று கானலம் புலம்பந்
துறைவன்..........

வெள்ளாங் குருகின் பிள்ளை செத்தெனக்
காணிய சென்ற மடநடை நாரை
யுரை வொழிந்த தூவி குலவுமணற்
போர்விற் பெறூஉந் துறைவன்........

வெள்ளாங் குருகின் பிள்ளை செத்தெனக்
காணிய சென்ற மடநடை நாரை
காணற் சேக்குந் துறைவன்........

என்று பத்துப் பாடல்கள் இப்பகுதியில் (வெள்ளாங் குருகுப் பத்து)இருக்கின்றன. இவற்றில் அடிகள் திரும்பத் திரும்ப ஒரே மாதிரி வருவதைப் பார்க்கின்றேம். நாட்டுப்பாடல்களுக்கான தன்மை இதுதான். ஏளிதில் நினைவு கூறத்தக்க வகையில்அடைமொழிகளும் மரபுத் தொடர்களும் திரும்பத் திரும்ப வந்து இனிமையூட்டும். ''இவ்வாறு மரபுத் தொடர்களும் கருத்துக்களும் மீண்டும் மீண்டும் வருதல் வாய்மொழி இலக்கியத்தின் முக்கியமான பண்புகளில் ஒன்று. அதாவது திரும்பத் திரும்பக் கூறல் உலகெங்கினும் வாய்மொழி யிலக்கியத்தின் இன்றியமையாத கூருகக் கொள்ளப்படுகிறது.''[5] இத்தகைய வாய்மொழி இலக்கியமான நாட்டுப் பாடலின் பண்பு செறிந்து வந்துள்ள சுமார் நூற்றைம்பது பாடல்களை ஐங்குறு நூற்றுப் பகுதியில் மட்டும் காணலாம்.

அடுத்து இன்னெரு பாடலைப் பார்க்கலாம்.

வாழியாதன் வாழியவினி
நெற்பல பொலிக பொன்பெரிது சிறக்க
வெனவேட் டோளே! யாயே யாமே
நனைய காஞ்சிச் சினைய சிறுமீன்
யாண ரூரன் வாழ்க
பாணனும் வாழ்க எனவேட் டேமே!
(ஐங் வேட். 1)

இந்தப் பாடலுக்குக் கருத்து உள்ளுரை என்றெல்லாம் ஆழமாகச்சென்று பொருள் கூற வேண்டியது இக்கட்டுரைக்கு அவசியமில்லை. ஆனலும் நாட்டுப் பாடலின்

தன்மையில் அமைந்தது என்பதைமட்டும் காணுமாறு பொருள் கொண்டால் போது மானது.

''ஆதன் வாழ்க, அவன் வழிவந்த அவினி வாழ்க! அவன் நாட்டில் பலவித செந்நெல் விளைந்து பொலிக! மற்றும் வாழ்வின் தேவையான பொன் பெரிதும் சிறக்க!'' என்று விரும்புகின்றவளே என அவ்வாறு விரும்பும் ஒருத்தியை முன்னி லைப் படுத்தி ''அதுபோல நறுமணம் பூக் கும் காஞ்சி மலர்கள் மலர்ந்து புதிய மீன் கள் ஓடி வரும் நீர்ப் பெருக்கமுள்ள ஊரு டையோன் வாழ்க, அவனிடம் வந்து பாடி மகிழ்விக்கும் பாணனும் வாழ்க! என யாமும் விரும்புகின்றேம்,'' என்பது கருத்து. இது சாதாரணமாக

'' நாடு செழிக்க வேணும் நல்லமழை
பெய்யவேணும்
வீடுவிளங்க வேணும் வித்தை பெருக
வேணும்

என்பது போன்ற நாட்டுப் பாடலின் கருத் தினைக் கொண்டது இது என்பதில் ஐய மில்லை. கருத்தால் மட்டுமல்ல, சொற்றெ டர் மரபின் அமைதியாலும் நாட்டுப் பாட லின் சாயலைக் கொண்டதே! இவ்விலக் கியப் பாடல்கள் தோன்றிய காலம், மக் கள் ஆங்காங்கு ஆனைமலை, குதிரைமலை, எழில்மலை, பறம்புமலை, நேரிமலை, கொல்லி மலை, பொதிகைமலை, செருப்புமலையெனப் பலப்பல குன்றுப் பகுதிகளிலும், தண் ணுன் பொருநை, வைகை, காவிரி, பேரி யாறு, பொன்னுணியாறு, பூவாணியாறு எனப்பல யாற்றுப் படுகை நிலப்பகுதிகளி லும் கூட்டங் கூட்டமாக வாழத் தொடங் கியபின் அம்மக்கட்குத் தலைவர்களாக ஆங்காங்கு தோன்றிய வேளிர்கள், குறு நில மன்னர்களாகித் தம் ஆளுகைக்குட் பட்ட பகுதிகளை மேலும் மேலும் பெருக் கும் ஆசையுடன் ஒருவருக்கொருவர் ஓயாது போர்கள் நடத்திப் படை பலத் தைத் திரட்டி ஒரு சிலர் முடியுடை வேந்த ராக வல்லரசு என்னும் நிலைக்கு உயர்ந்து கொண்டிருந்த காலமாகும்.[6] மக்களின் கூட்டு வாழ்வு சிதைந்து, வலிமையுடை வனின் தனியுடமை முறை உருவாகி வந்த காலம். எனவேதான் எடுத்த எடுப் பில் அவினியும் அவனது முன்னேனும் வாழ்த்தப் படுகின்றனர்.

'' நெல்லும் உயிரன்றே நீரும்
உயிரன்றே
மன்னர் உயிர்த்தே மலர்தலை யுலகம்
அதனுல், யானுயி ரென்ப தறிகை
வேன் மிகு தானை, வேந்தர்க்குக்
கடனே (புற. 186)

என்னும் கொள்கை தோன்றி வேரூன்றி விட்ட காலம். எனவே மன்னர்களையும் அவர்தம் செயல்களையும், விறலியர், பாணர், கூத்தர் ஆகியோர் பாடிப் பரிசில் களும் பொன்னரி மாலைகளும் பெற்றுவந்த நிலை தனித்தன்மையுடன் ஒருபாலிருந்து வர, நாட்டுப் பாடலின் அடிப்படையில் தோன்றி வரி வடிவம் பெற்று வளரத் தொடங்கிய செய்யுள் இலக்கிய கர்த் தாக்களான புலவர்கள் ஒரு பால், போர் களையும், வீரர்களையும் மன்னர்களையும் பற் றிப் புகழ்ந்துபாடி, யானைகளிலும் தேர்களி லும் ஏற்றிச் சிறப்பிக்கப் பெறுவாராயினர்.

பாணர் தாமரை மலையவும் புலவர்
பூநுதல் யானையொடு புனைதேர்
பண்ணவும்
அறனே மற்றிது விறன்மாண் குடுமி
இன்னுவாகப் பிறன்மண் கொண்
டினிய செய்தி நின் னூர்வலர் முகத்தே,
(புற. 12)

என்னும் பாடல் இதை விளக்குகிறது. பிறர்க்கு இன்னு செய்து அவர்தம் மண் ணைக் கவர்ந்து இடுக்கண் விளைவித்து விட்டு அதே சமயம் அச்செயல்களைப் புகழ்ந்து பாடும் புலவர்களுக்கும் பாண

ருக்கும் இனிய செய்தும், போற்றும் மன்ன ரின் நிலை இங்கு விரிக்கப்படுகிறது. ஏனெனில் மன்னர்களின் புகழை இலக்கி யப் பொன்னேட்டில் என்றென்றும் மறை யாமல் நிலைத்து நிற்குமாறு இணையற்ற சித்திரமாகத் தீட்டி வைப்பவர்கள் அல் லவா இவர்கள்? எனவே பாணர் விறலி யர் ஆகியோரைவிட புலவர்கள் பெரிதும் போற்றப்படுகின்றனர். அதற்கொப்ப புலவர்களும் முடிவேந்தரின் படையெழுச் சிகளையும் போர் நிகழ்ச்சிகளையும் வீரச் செயல்களையும் வள்ளன்மையையும் மற் றும் புறவாழ்விற்கான அறவுரைகளையும் பற்றியே பாடுவாராயினர். பாடல்களின் எண்ணிக்கை பெருகுகின்றது. வரிகளின் எண்ணிக்கையும்கூட வளர்கின்றது. அத் துடன் நாட்டுப் பாடலின் சாயலில் தோன்றிய தொடக்க கால அகவற்பா, அத்தன்மையினின்றும் விலகி தனித் தன்மை கொண்ட இலக்கிய ஆசிரியப் பாடலாக உருவாகிறது.

3·3·5 இத்தகு புலவர்கள் தாம் சென்று பாடிப் பரிசில் பெற்ற நிலையில் அப்பரிசில் கிடைக்கப் பெருத ஏனைய புல வர்களையும் பாணர்களையும் பரிசில் வழங் கும் இயல்புடையோர்பால் ஆற்றுப் படுத் தும் நிலை தோன்றி மலிகிறது. புறநா னூற்றிலும் பதிற்றுப் பத்திலும் உள்ள சிறு சிறு பாடல்களில் விறலியர் ஆற்றுப் படுத்தப்படும் நிலையைப் பார்க்கிறோம். போரும் பசியும் இரட்டைக் குழவிகள் போல இவற்றில் பின்னிக் கிடக்கின்றன. எப்போதும் மன்னர்கள் போர்களிலேயே ஈடுபட்டிருக்க, புலவர்கள் பசிப்பகைவனை எதிர்த்து போரிட வேண்டிய சூழ்நிலையில் மன்னரின் புகழ்பாடுவதே முக்கிய குறிக் கோளாகப் பாணரையும் கூத்தரையும் பொருநரையும் புலவர்களையும் ஆற்றுப் படுத்தும் தன்மையிலே பாட வேண்டிய நிலைக்கு வருகிருர்கள். ''ஆற்றுப்படை'' என்னும் தனிப்பெரும் இலக்கியப் பகுதி யாகவே இவை உருவாகின்றன. குறுநில மன்னர்களாயிருந்தோரின் நிலை உயர்ந்து முடியுடைப் பெருமன்னர் எனப் பெருக்க மெய்திய நிலை இக்கால கட்டத்தில் தெளி வாகத் தெரிகிறது. இதைப் பிரதிபலிப் பதேபோலப் ''பத்துப் பாட்டு'' நூல் களின் வரிகளும் நீண்டு வளர்ந்திருக் கின்றன.

4·1 வரிகளின் எண்ணிக்கையில் வளர்ச்சி தோன்றியது மட்டுமன்றி, முன் னர் குறிப்பிட்டதுபோல் நாட்டுப் பாடற் செல்வாக்கினின்றும் வேறுபட்டு, பாடல் கள் தனி இலக்கியச் செய்யுள்களாக வளர்ந்ததுமன்றி, அகவற்பா என்னும் செய்யுள் உருவிற்கூட ஒரு வளர்ச்சி இக் காலகட்டத்தில் தோன்றியுள்ளமையைக் காணமுடிகிறது. அது பற்றி இப்போது சற்று விரிவாகப் பார்க்கலாம்

மேலே, ''வாழியாதன் வாழயவினி'' எனத்தொடங்கும் பாடலைப் பார்த்தோம். இப்பகுதியில் இதே மாதிரி பத்து பாடல் கள் வருகின்றன.

4·2 இப்பாடல்களைப் பாடியவர் ஓரம்போகியார் என்னும் புலவர். இவர் பாடிய இன்னொரு பாடலைப் பார்ப்போம்.

ஐய குறுமகட் கண்டிகும் வைகி
மகிழ்நன் மார்பில் துஞ்சி யவிழிணர்த்
தேம்பாய் மராஅங் கமழுங் கூந்தல்
துலங்கிய லசைவரக் கவிங்கந்துயில் வரச்
செறிதொடி தெளிப்ப வீசி மறுகிற்
பூப்போ லுண்கண் பெயர்ப்ப நோக்கிச்
சென்றனள் வாழிய மடந்தை நுண்பல்
சுணங் கணி வுற்ற விளங்கு பூணள்
மார்புறு முயக்கிடை ஞெமிர்ந்த சோர் குழைப்
பழம் பணி வைகிய தோளிணைக்
குழைந்த கோதைக் கொடி முயங்
கினளே. (நற். 20)

மேலே காட்டியுள்ள ஐங்குறுநூறு பாடல் களிலே உள்ள இசைவும் இனிமையும் இப் பாடலில் காணப்படவில்லை. சொல்லற்

தரிய கருத்து மட்டுமே விரிக்கப்படுகிறது. மேலும், மேலேயுள்ள பாடல்களில் விளைக வயலே, பால்பல ஊறுக, பார்ப்பாரோதுக எனச் சமூகம் முழுவதற்குமே உரிய பொதுமைக் கருத்துக்கள் இலட்சிய வேட்கையாகத் தோன்றுகின்றன. ஆனால் நற். 20 பாடலில் அந்தப் பொதுமை வேட்கை காணப்படவில்லை, மாறாக, தனி மனிதனின் பரத்தமைக் காதலே சித்தரிக்கப் படுகிறது. காரணம் மேலேயுள்ளது கூட்டுச் சமூக வாழ்வில் உதயமான நாட்டுப் பாடலின் தன்மையிலே விளைந்தது, கீழேயுள்ளது அதனின்றும் விலகித் தனித்தன்மை கொண்ட இலக்கியச் செய்யுளாக உருவாகியுள்ளது எனக் கொள்ளலாம்.

4·3 அடுத்து இன்னொரு பாடலைப் பார்க்கலாம்.

வையங் காவலர் வழிமொழிந் தொழுகப்
போகம் வேண்டிப் பொதுச்சொற் பொறாஅ
திடஞ்சிற தென்றும் ஊக்கம் துரப்ப
ஒடுங்கா உள்ளத் தோம்பா வீகைக்
5 கடந்தடு தாணைச் சேர லாதனை
யாங்கன மொத்தியோ வீங்குசெலன் மண்டிலம்
பொழுதென வளரதி புறக்கொடுத் திறத்தி
மாறி வருதி மலைமறைந் தொளித்தி
அகலிரு விசும்பி னானும்
10 பகல்விளங் குதியாற் பல்கதிர் விரித்தே.
(புற. 8)

இப்பாடலும் நாட்டுப் பாடலின் சாயலின்றித் தனிஇலக்கியத்தன்மை கொண்டதே! எனினும் மேலே நற். 20 பாடலைப் போலல்லாது 10 வரிகளுள் 8 வரிகளில் மோனைகள் நிரந்து வந்துள்ளன. ஒன்றில் எதுகையும் வந்துள்ளது.

4·4 அடுத்து இன்னொரு பாடலைப் பார்க்கலாம்.

வழிபடு வோரை வல்லறி தீயே
பிறர்பழி கூறுவோர் மொழிதே றலையே
நீமெய் கண்ட தீமை காணின்
ஒப்ப நாடா அத்தக ஒறுத்தி
வந்தடி பொருந்தி முந்தை நிற்பிற்
றண்டமும் தணிதிநீ பண்டையிற் பெரிதே
அமிழ்தட் டானாக் கமழ்குய் யடிசில்
வருநற்கு வரையா வகையில் வாழ்க்கை
மகளிர் மலைத்த லல்லது மள்ளர்
மலைத்தல் போகிய சிலைத்தார் மார்ப
செய்திரங் காவினைச் சேண்விளங் கும்புகழ்
நெய்தலங் கான னெடியோய்
எய்தவந் தமையா மேத்துகம் பலவே
(புற. 10)

இதில் முந்திய (புற. 8) பாடலைவிட இன்னும் மெருகிடப்பட்டு மோனைகளுடன் எதுகைச் செழிப்பும் மிகுத்து வந்துள்ளது. முந்திய இருபாடல்களைவிட இதில் அதிகமான மெருகுத் தன்மை மிளிர்கிறது.

4·5 அடுத்து இன்னொரு சிறப்பினையும் பார்க்கலாம்,

கடும்பரி நெடுந்தேர்க் கால்வல் புரவி
நெடுங்கொடி முல்லையொடு தளவமல ருதிர
விரையுபு கடைஇநாஞ் செல்லி
னிரைவளை முன்கை வருந்தலோ விலளே
(ஐங் · 422)

அரும்பொருள் செய்வினை தப்பற்கு முரித்தே
பெருந்தோ ளரிவை தகைத்தற்கு முரியள்
செல்லா னுயினே நன்றே
மெல்லம் புலம்ப விவளழப் பரிந்தே
(ஐங் · 302)

மேலே காட்டிய நற்.20, புற. 8, 10 பாடல்களில் ஒவ்வொரு அடியிலும் தனித்தனியே

முதற்சீரின் முதல் எழுத்துக்கு அடுத்த சீரின் முதல் எழுத்து மோனையாகவும் முதற்சீரின் இரண்டாம் எழுத்துக்கு அடுத்த சீர்களின் இரண்டாம் எழுத்து எதுகையாகவும் எத்தனை வரிகளில் வந்துள்ளன எனக் குறித்தோம். ஆனால் இந்த ஐங்குறுநூற்றுப் பாடல்களிலோ முதல் இரண்டு அடிகளின் முதற் சீர்களிலும் அடுத்த இரு அடிகளின் முதற்சீர்களிலும் கடும், நெடும், விரை, னிரை, அரும், பெரும், செல்லா, மெல்லம் என எதுகைச் சீர்கள் கொண்ட அடிகளாயமைந்திருப்பதைப் பார்க்கிறோம். மேலே புற. 10பாடலிலும் கடைசி 3 அடிகளில் அடுத்தடுத்து முதற்சீர்கள், செய்தி, நெய்த, எய்த என எதுகையொன்றி வருவதையும் பார்க்கிறோம். அகவற் பாவிற்கு ஒரு அடிக்குள் அமைந்ளேயே சீருக்குச்சீர்மோனைஎதுகைதால் அதன் சிறப்புக்குப் போதுமானது. **அடுத்தடுத்த அடிகளின் முதற்சீர்களில் எதுகை வரவேண்டுமென்ற அவசியமில்லை எனினும் இப்பாடல்களில் அவ்வாறு வந்துள்ளது.** இது ஒரு சிறப்பான அம்சம். பின்னால் பல பாவினங்கள் தோன்றி வளர்தற்கு இந்தச் சிறப்பு அம்சப் போக்கு முதற்படி என்று கொள்ளலாம்.

4·6 இதில் இன்னொரு விஷயத்தையும் நாம் கவனிக்க வேண்டும். பொதுவாக அகவற் பாவிற்கு ஈரசைச்சீர்கள் மட்டுமே உரித்தாகி வரும். ஒரு அடிக்குள் நான்கு ஈரசைச் சீர்களும் எப்படியேனும் மாறி மாறி வரும். ஆனால் ஐங். 422, 302 பாடல்களில் புற. 10 பாடலைவிட இரண்டிரண்டு அடிகளில் தொடர்ந்து எதுகை வந்திருப்பதைக் கண்டோம். அதே சமயம் ஐங். 422-ல் இரண்டாவது அடியில் ''முல்லையொடு'' ''தளவமல'' என்னும் சீர்களும், ஐங். 302ல் ''தகைத்ததற்கு'' என்னும் சீரும், புற. 10 பாடலில் உள்ள 13 வரிகளில் ஒன்றில் மட்டும் (வரி 8) ''வருநற்கு'' என்னும் சீரும் வந்துள்ளன. தொல்காப்பியத்தின்படி இவை நேர்பு, 'நிரைபு' என்னும் உரியசையிலொன்றிய ஆசிரிய உரிச்சீர்களே. ஆனால் பிற்கால இலக்கண நூல்கள் இதை ஒதுக்கி மூவசையாகக் கணக்கிடுகின்றன. இந்த சீர்ச்சண்டை இங்கே அவசியமில்லை. நேர்நேர் நிரைநேர், நிரைநிரை, நேர் நிரை, என்னும் வாய்ப்பாட்டிலடங்கும் சீர்களினின்றும் இவை சற்றே மாறுபட்டவை என்று மட்டும் இங்கே கொண்டால் போதுமானது. பல பாடல்களில் இம் மாதிரிச் சீர்கள் வந்துள்ளன.

4·7 அடுத்து இன்னொரு பாடலைப் பார்க்கலாம்.

மண்டிணிந்த நிலனும்
நிலனேந்திய விசும்பும்
விசும்பு தைவரு வளியும்
வளித் தலைஇய தீயும்
5 தீமுரணிய நீரு மென்றாங்
கைம்பெரும் பூதத் தியற்கை போலப்
பொற்றார்ப் பொருத்தலும் சூழ்ச்சிய
தகலமும்
....
முத்தீ விளக்கிற் றுஞ்சும்
பொற்கோட் டியமும் பொதியமும்
போன்றே (புற. 2)

24 அடிகள் கொண்ட இப்பாடலின் முதல் ஐந்து அடிகள் மட்டும் அகவலோசையினின்றும் முற்றிலும் மாறுபட்டு வேறு விதமாக ஒலிப்பதையும் ஏனைய அடிகள் வழக்கமான அகவலாக ஒலிப்பதையும் பார்க்கிறோம். காரணம், 1,2,4,5 அடிகள் இரண்டு சீர்களையும் 3-வது அடி மூன்று சீர்களையும் கொண்டு வந்துள்ளன. ஆசிரியப்பாவின் இடையே இம்மாதிரி சாதாரண அளவடிக்குக் குறைந்த சீர்கள் கொண்டு அடிகள் வரலாம். அப்படி வரும் அடிகள் அகவலுக்கே உரிய சீர்களுடன் வருமாயின், அப்பாடல் இணைக்குறளாசிரியப்பா என வழங்கப்படும். ஆனால் இங்கே ''மண்டிணிந்த,'' ''நிலனேந்திய''

வளித்தலைஇய,'' "தீமுரணிய,'' "நீரு மன்ருங்'' என்னும் இச்சீர்களில் ஓசை குந்து வருகிறது. அத்துடன் வசைச் சீர்களுள் காய்ச்சீர் கனிச்சீர் ன்னும் இருபிரிவுகளில் கனிச்சீர்கள் திகமாகி வந்து ஒரு குதிநடையைக் காடுக்கின்றன. எனவே நிச்சயமாக இது வறெரு பாடல் வகையின் பகுதி என்பது ண்ணம்.

.1 எனவே அடிதொறும் முதற்சீர் ளில் எதுகைச் செறிவு காணும் வளர்ச்சி சய்யுட்பரிணும வளர்ச்சிக்கு முதற்படி யன்ருல், மூவசைச் சீர்களின் இந்தத் தாற்றமும் வளர்ச்சியும் இரண்டாவது டி எனக் கொள்ளலாம்.

.2 ஒரு பாவில் வரும் இருசீர்களை ட்டும் கொண்ட அடிக்கு குறளடி என் ம், மூன்று சீர்களைக் கொண்ட அடிக்கு ந்தடி என்றும் இலக்கணம் பெயர் கூறு றது. இவ்வாறு வந்த குறளடியும் சிந் டியும் கனிச்சீர்களின் ஓசை நலம் பெற்று ரும் இவை, வஞ்சியடிகள் என அழைக் ப்படுகின்றன.

அரிமயிர்த் திரண்முன்கை
வாலிழை மடமங்கையர்
வரிமணற் புனைபா வைக்குக்
குலவுச்சினை பூக் கொய்து
தண்பொருநைப் புனல்பாயும்
விண்பொரு புகழ் விறல்வஞ்சிப்
பாடல் சான்ற விறல்வேந்த னும்மே.
வெப்புடைய வரண்கடந்து
துப்புறுவர் புறம்பெற்றிசினே
புறம்பெற்ற வயவேந்தன்
மறம்பாடிய பாடினியும்மே
ஏருடைய விழுக்கழஞ்சிற்
சீருடைய விழைபெற்றிசினே
இழைபெற்ற பாடினிக்குக்
குரல்புணர்ச்சீர் கொளைவல்பாண்
மகனும்மே
எனவாங்கு
ஒள்ளழல் புரிந்த தாமரை
வெள்ளி நாராற் பூப்பெற்றிசினே
(புற. 11)

இப்பாடலும் அகவற்பா போலவே முடி கிறது. ஆனுல் மூவசைச் சீர்களுடன் "புனைபாவைக்குக்'' "விறல் வேந்த னும்மே'' "புறம்பெற்றிசினே'' "பாடினி யும்மே'' "விழை பெற்றிசினே'' என்னும் நாலசைச் சீர்களும் விரவி வந்துள்ளன. ஆசிரியப்பா போலவே இது முடிந்திருந் தாலும் வஞ்சியடிகள் நிறைந்து வந்திருப் பதால் இது வஞ்சிப்பாவாகும். "வஞ்சிப் பாடல்'' என்ற சொற்றெடரே இதில் வந்துள்ளது.

5.3 மற்றுமோர் உதாரணம் காண் போம்.

மலையுறழ் யானை வான்தோய்
வேன்கொடி
வரமிசை அருவியின் வயின்வயின்
நுடங்கக்
கடல்போல் தானைக் குரல் முரசம்
கானுறு கடலின் கடிய உரற
எறிந்து சிதைந்த வாள்
இலை தெறிந்த வேல்
பாய்ந் தாய்ந்தா மா
ஆய்ந்து தெரிந்த புகல்மறவரொடு
படுபிணம் பிறங்க நூறிப் பகைவர்
(பதிற். 69)

இதில் "எறிந்து சிதைந்த வாள்'' என்பதி லிருந்து "மறவரொடு'' வரை ஐந்து அடி களும் வஞ்சியடிகள். ஆயினும் ஏனைய ஆசிரிய அடிகளுக்கு இடைப்பட்டு வருவ தால் இது வஞ்சியடிகள் இடையிட்டு வந்த ஆசிரியப்பா என வழங்கப்படும். அத்துடன் இதில் வாள், வேல், மா என் னும் ஓரசைச்சீர்களும், மூவசை நாலசைச்

சீர்களோடு வந்து குறளடிகளாக ஆக்கந் தருகின்றன. எனவே அவசியத்தைப் பொருத்து ஓரசைச் சீர்களும் வந்து குறளடி சிந்தடிகளாகஆக்கம் பெற்று வஞ்சிப் பாடலாக வளரும் என்று பார்க்கிறோம்.

5 · 4 இவ்வஞ்சியடிகள் எட்டுத் தொகை பத்துப் பாட்டு நூல்களில்,குறிப்பாக புறத் திணையியல் பற்றிய கருத்துக்களை எடுத்தியம்பும் போது மட்டுமே,வருகின்றன என்பது இங்கே கவனிக்கத்தக்கது.புறநானூற்றில் சுமார் 45 பாடல்களிலும் பதிற்றுப் பத்தில் சுமார் 12 பாடல்களிலும் மதுரைக் காஞ்சியிலும் பட்டினப் பாலையிலும் இவ் வஞ்சியினைப் பார்க்கின்றோம்.

" விண்பொருபுகழ் விறல்வஞ்சிப்
பாடல் சான்ற விறல்வேந்த னும்மே
வெப்புடைய வரண் கடந்து
துப்புறுவர் புறும்பெற்றிசினே "
(புற. 11)

என்னும் அடிகளிலும்

" எறிந்து சிதைந்த வாள்
இலைதெறிந்த வேல்
பாய்ந்தாய்ந்த மா"
(பதிற். 69)

என்னும் அடிகளிலும், போர், வெற்றி, வீரம் புகழ் இவற்றின் இயல்புகள் ஒலிப்பதைக் காண்கிறோம்.

5 · 5
" விழுச் சூழிய விளங்கோடைய
கடுஞ்சினத்த கமழ்கடாஅத்து
அளறுபட்ட நறுஞ் சென்னிய
வரை மருளு முயர் தோன்றல
வினை நவின்ற பேய்யானை
சினஞ் சிறந்து களனுழக்கவும்
மாவெடுத்த மலிகுரூஉத்துக்கள்
அகல்வானத்து வெயில் கரப்பவும்
வாம்பரிய கடுந்திண்டேர்
காற்றென்னக் கடிது கொட்பவும்
வாண்மிகு மறமைந்தர்
தோண் முறையாண் வீறுமுற்றவும் "

என்னும் மதுரைக்காஞ்சி அடிகளில் போர் முழக்கக்குரலை அப்படியே முழக்கக் கேட்கிறோம். இவற்றிலிருந்து வீரம், வெற்றி, போர், படைகள், போர்க்களம் சந்தையிரைச்சல் போன்ற கலகலப்பான ஒலிகளுக்கும் இவ்வஞ்சியடிகளின் ஒலிகளுக்கும் நெருக்கமான தொடர்பிருப்பது தெரிகிறது. இதன் விளக்கத்தைப் புறப் பொருள் வெண்பா மாலையில் காணலாம்.[7]

வாடா வஞ்சி தலைமலைந்து
கூடார்மண் கொளல் குறித்தன்று
(புற. வஞ்சிப் படலம்-1)

அதாவது வாடாத வஞ்சி மலர்களைச் சூடிக் கொண்டு ஓர் அரசன் தன் பகைவன் மண்ணைக் கைப்பற்றுதலைக் கருதியது பற்றிக் கூறும் திணை வஞ்சித் திணை என விளக்கப்பட்டிருக்கிறது. அத்துடன்,

வள்வார் முரசொடு வயக்களிறு முழங்க
ஒள்வாள் தானை உருத்தெழுந்தன்று

என்று வஞ்சி யரவத்திற்கும் இலக்கணம் கூறுகிறது. ஒள்வாள் தானை, வள்வார்முரசம்என்னும் சொற்றொடர்கள் பல புறப் பாடல்களிலும் வருவதைக் காணலாம். எனவே குறுநில மன்னர்கள் இடையறுது போரிட்டு வந்த செய்திகளை வெறும் அகவலோசையில் கூறுவதில் மட்டும் திருப்தியடையாத புலவர்கள் "வஞ்சியரவ"த்திற்கு ஏற்ப, அதாவது வஞ்சி சூடி படைகள் போர்க்கெழும் ஆரவாரமான வீரமுழக்கக் குரல்களுக்கேற்ப, ஒரு புதிய நடையில் நிகழ்ச்சிகளைப் படம் பிடித்துக் காட்ட விழைகிறார்கள். புதிய நடை பாடல்களிலே தொனிக்கிறது. இந்தப் புதிய நடை வஞ்சித்திணை காரணமாகப் பிறந்ததால், "வஞ்சிப்பா" என்றே

இவ்வோசை கொண்ட பாடல்களுக்கும் பெயரிட்டிருக்கிருர்கள் என்பது தெளிவாகிறது. பிற்காலத்தே விதவிதமான இதைவிட விறுவிறுப்பான சந்தநயமிக்க பாக்கள் தோன்றி விட்டன. எனினும் இலக்கிய வரிவடிவத் தொடக்க காலத்தில் இந்த அளவுக்குத்தான் வளர்ச்சி காட்ட முடிந்திருக்கிறது. இந்த வஞ்சிநடை கனமான சீர்களைக்கொண்டு அமைய வேண்டியிருப்பதால் எண்ணிக்கையில் மிகக் குறைவாகவே புலவர்களால் கையாளப் பெற்றுள்ளது. எனினும் இவ்வளர்ச்சிதான் பிற்காலத்தே பல சந்தப் பாடல்கள் முளைத்துக் கிளைப்பதற்கு அடிகோலுவதாயுள்ளது.

5.6 கூட்டுச்சமூக வாழ்வில் வாய்மொழி இலக்கியமான நாட்டுப் பாடல்கள் பாடி மகிழ்வுற்று வந்தமக்கள், வரிவடிவம் தொடங்கியவுடன் அந்த நாட்டுப்பாடல்களின் செல்வாக்கில் பிறந்த தொடக்க கால எளிய பாவான அகவல், நாளடைவில் தனி மனிதரைப் பாடும் போக்கில் நாட்டுப்பாடல் தன்மையினின்றும் பிரிந்து விலகி, தனியிலக்கியமாகிப் பழக்கத்தில் மோனை எதுகை முதலிய சிறப்புக்களுடன் மேருகேறி வளர்ச்சி பெற்று, மன்னர்களின் போர்களையும் அவர்களது வீரதீர நிகழ்ச்சிகளையும் வெற்றிக் களிப்பினையும் ஆரவாரங்களையும் பாடும் தன்மையில் வஞ்சிப்பா என்னும் பாவினமாகப் பரிணமித்துள்ள நிலையினைத்தான் எட்டுத்தொகையிலும் (கலித்தொகை, பரிபாடல் தவிர) பத்துப் பாட்டிலும் பார்க்கின்ரேம்.

5.7 இதுகாறும் பார்த்துவந்த ஆசியெப்பா வஞ்சிப்பா வஞ்சி இடையிட்ட ஆசிரியப்பா இவற்றிலெல்லாம் பொதுவான முக்கியமான ஒரு அம்சத்தையும் பார்க்கின்ரேம். அதாவது எல்லாப் பாடல்களும் முடியும்போது ஈற்றடிக்கு அயலடி மட்டும் மூன்று சீர்களைக் கொண்டு முடிகின்றன. இதற்கு இந்தப் பாடல்கள் குறைந்த பட்சம் மூன்றடிகளும் அதிக பட்சம் ஆயிரம் அடிகள் வரையும் கொண்டிருக்கலாம் எனும் விரிவான போக்கில் செல்வதால் அடுத்த அடியுடன் இப்பாடல் முடியப்போகிறது என்ற தெளிவான வரையறையைக் காட்டுவதற்காகத்தான் இந்த முறையைப் புலவர்கள் ஏற்படுத்தியிருக்க முடியும். இது தவிர வேறு காரணம் இருப்பதாகத் தோன்றவில்லை. எல்லா அடிகளும் ஒரே அளவாக நாற்சீர்களுடன் இருந்துவிட்டால் இந்தப் பாடல் முடிந்து விட்டதா அல்லது இன்னும் தொடர்கிறதா என்ற ஐயத்தை விளைவித்துவிட முடியும். இப்போது ஈற்றயலடிதான் மூச்சீர் கொண்டதாயிருக்க வேண்டும் என்ற கட்டுப்பாட்டை மீறி ஈற்றடியே மூச்சீருடையதாயிருக்க வேண்டுமென்று விரும்புவதாக வைத்துக் கொள்வோம். அது அகவற்பா எனும் அமைப்பை மீறுவதாகும். எனவே ஈற்றடியையே முச்சீருடையதாயமைக்கும் பொழுது இந்தப் பாடலில் இத்தனை அடிகள்தான் இருக்க வேண்டுமென்ரே அல்லது இன்னின்ன சீர்கள்வர இன்னமுறைப்படிதான் அமைய வேண்டும் என்ற வேறு சில கட்டுப்பாடுகளை விதிக்க வேண்டிய அவசியம் ஏற்படுகிறது.

5.8 எனவே ஒரு கட்டுப்பாட்டை மீறும் போது அது இன்னொரு கட்டுக் கோப்புக்குள் புகுந்து விடுகிறது. இப்படி கட்டுப்பாடுகள் அதிகமாக ஆக செய்யுள்கள் புதுப்புது வடிவங்கள் பெற்றுப் பண்படத் தொடங்குகின்றன. இப்படிப் புதுக் கட்டுப்பாடுகளுடன் புதுப்புது நோக்குகளுடன் பண்படத் தொடங்கியுள்ள பாடல்களை அல்லது ஓரளவு பண்பட்ட பாடல்களை(literature refined)க் கலித்தொகையிலும் பரிபடாலில் சில பகுதிகளி

லும் பார்க்கின்றோம். எனவேதான் கலித் தொகை, பரிபாடல் இரண்டும் சங்கத் தொகை நூல்களுள் வைத்து எண்ணப் பட்டாலும், அவற்றிலுள்ள பண்பட்ட தன்மையின் அளவையும் அதன் பரிணாம வளர்ச்சிக்கான கட்டுப்பாடுகளையும் தனியே விரிவாக ஆராய்ச்சிக்கு எடுத்துக் கொள்ளவேண்டும். அது இக்கட்டுரை யின் வரம்பிற்குப் புறம்பானது.

எனவே பரிபாடல் கலித்தொகை தவிர ஏனைய தொகை நூல்களில் ஆசிரியப்பா, வஞ்சிப்பா, வஞ்சியிடைப்பட்ட ஆசிரி யப்பா என்னும் அமைப்புக்களில் சீர்களும் அசைகளும் இப்படித்தான் வர வேண்டும் என்னும் நியதியின்றி, இருசீர், முச்சீர், நாச்சீர் மற்றும் ஐந்து சீர்களும் கூட கொண்ட அடிகள் எப்படி வேண்டு மானாலும் வரலாம் என்றநிலை இருப்பதால் வடிவத்தைப் பொறுத்தமட்டில், இவற் றைப் பண்படாத (literature unrefined) தொடக்ககால இலக்கியமாகக் கொள்ளலாம்.[8]

5·9 எனினும் இந்நூல்களுள் பண் பட்ட இலக்கியப் பாடல்களுக்குத் தேவை யான அளவுக்கு, ஓரசைச்சீர், ஈரசைச்சீர், மூவசைச் சீரில் காய்ச்சீர், கனிச்சீர், நாலசைச்சீர் எனச்சீர்வகைகளும் மோனை எதுகைச்செறிவுகளும் தோன்றிச்செய்யுள் வடிவம் பண்படுவதற்கேற்ற ஒரு பரிபக் குவ நிலையை ஏற்படுத்திக் கொடுத் திருக்கின்றன என்பதில் ஐயமில்லை.

மேற்கோள்களும் ஆதாரங்களும்.

1. இலக்கிய தீபம் — எஸ். வையாபுரிப் பிள்ளை. பி. ஏ. பி. எல்.
2. ஒப்பியல் இலக்கியம் — கலாநிதி க. கைலாசபதி M. A. Ph. D. தமிழ் விரிவுரையாளர், இலங்கைப் பல்கலைக் கழகம், கொழும்பு.
3. குயில் பாட்டு — மகாகவி சுப்ரமண்ய பாரதி.
4. Four papers-Folk lore as the precursor of literature—P. R. Subramaniam.
5. வீரயுகப் பாடல்கள் (ஒப்பியல் இலக்கியம்) கலாநிதி க. கைலாசபதி M. A., Ph. D.
6. சேர மன்னர் வரலாறு. ஔவை சு. துரைசாமி பிள்ளை செல்வக்கடுங்கோ வாழியாதன் வரலாற்றில் "கபிலர் காலத்தில் சோழ, பாண்டிய நாடுகளில் சிற்றரசர் களும் குறு நிலத்தலைவர்களும் சிறந்திருந்தனரே யன்றி முடிவேந்தர் எவரும் புலவர் பாடும் புகழ்கொண்டு விளங்கவில்லை. இந்நிலையைக் கபிலர் பாடிய பாட்டுக் களைக் காண்போர் நன்கு காணலாம்" எனக்கூறி யுள்ளார்கள்.
7. புறப்பொருள் வெண்பாமாலை — திரு. பொ. வே. சோமசுந்தரனார் விளக்கவுரை — கழக வெளியீடு — சென்னை-1.
8. நற்றிணை, குறுந்தொகை, ஐங்குறுநூறு, பதிற்றுப் பத்து, அகநானூறு. புறநானூறு, பத்துப்பாட்டு நூல் கள்.

...வினையெச்சங்கள்

டாக்டர். ச. வே. சுப்பிரமணியன்.

மரபிலக்கணங்கள்[1] வினையெச்ச ...ாய்பாடு கூறினும் நன்னூல் ஒன்றே ...வினையெச்சத்திற்குரிய விதியைக் கூறு ...ன்றது.

> ...தொழிலும் காலமும் தோற்றிப்
> பால்வினை
> ஒழிய நிற்பது வினையெச்சம்மே.........
> நன். 342

காலம்

இங்குக் காலமும் தோற்றி என்று ...றும்போது முக்காலத்தினும் வினை...யச்சம் வரும் என்ற எண்ணம் உருவா...ன்றது. அதையே நன்னூல் 'முக்கால ...ம் முறை தரும்' – நன். 343. எனப் ...பேசுகின்றது. ஆயின் இரு காலங்களில் ...ான் வினையெச்சங்கள் அமைவதைப் ...ார்க்கிறோம். அக்காலங்களை இறந்த ...ாலம் (Past), இறவாக் காலம் (Non-...ast)என்ற நிலையில் அமைப்பது பொருந்தும். இறவாக் காலம்தான், பின்பு நிகழ் காலம், எதிர்காலம் என்ற நிலையில் தெளிவான கால இடைநிலைகளோடு அமைந்தன. நிகழ்கால இடைநிலையோடோ[2] எதிர்கால இடைநிலையோடோ வினையெச்சம் வருவதாகத் தோன்றவில்லை.

1 · 1 "பகரவுகரம் நகுபு வந்தான் என நிகழ் காலம் பற்றி வரும். நகா நின்று வந்தான் என்றவாறு. ஈண்டு நிகழ்கால மென்றது முடிக்குஞ் சொல்லால் உணரப் படும் தொழிலொடு உடன் நிகழ்தல்" எனச் சேனவரையர்[3] செய்பு என்னும் வாய்பாட்டு வினையெச்சம் பற்றிக் கூறும் போது உரைக்கின்றார். ஆயின் 'செய்பு' என்னும் எச்சம் பழங்காலத் தமிழில் இறந்தகால நிலையிலும்; பின்பு இறந்த காலம், இறவாக் காலம் என்ற இரண்டு நிலையிலும் வருவதைக் காண்கின்றோமே யொழிய, நிகழ் காலம் பற்றி வருவதாகத் தோன்றவில்லை.

---

1. தொல்காப்பியம், வீரசோழியம், நேமிநாதம், நன்னூல், இலக்கண விளக்கம், பிரயோக விவேகம், இலக்கணக் கொத்து. தொன்னூல் விளக்கம், முத்துவீரியம், இவை ஒன்பதும் சொல்லிலக்கணம் பற்றிப் பேசுகின்ற தமிழ் இலக்கண நூல்கள். வீரசோழியம், பிரயோக விவேகம், இரண்டும் வடமொழி மரபைப் பின்பற்றி தமிழுக்கு இலக்கணம் கூற முயல்கின்றன.
2. ஆராய்ச்சித் தொகுதி — மு. இராகவையங்கார், பக்கம் 305, 306 — கின்றீற்று வினையெச்சம் என இலக்கியக் காட்டுக்கள் தந்து கூறினும், அக் 'கின்று' — வினையெச்ச விகுதியாகவும். செய, செயின் என்ற வினையெச்ச வாய்பாட்டுப் பொருள்கொண்டு அமைவதாகவும், கூறுவதால், நிகழ்கால இடைநிலையோடு வந்த வினையெச்சம் என்று கூறல் பொருந்தாது.
3. சேனவரையர் — தொல், சொல். 228—ம் நூற்பா உரை

எடுத்துக் காட்டு —

கதறுபு	337 · 17 அகம	— கதறி
கரிபு	51 · 6 அகம்	— கரிந்து
ஏர்பு	43 · 2 அகம்	— எழுந்து
ஏர்பு	14 · 104 சிலம்பு	— எழ
வருந்துபு	6 · 171 சிலம்பு	— வருந்தி

1 · 2 "அகரம்............மூன்று காலமும் பற்றிவரும்" எனவும் அவர்[4] உரைக்கின்றனர். நன்னூலும் அதை ஏற்றுக்கொள்கின்றது. ஆயின் 'செய' என எச்சம் பொருள் அடிப்படையில் மழை பெய்யக் குளம் நிறைந்தது. மழை பெய்யக் குளம் நிறையும் என இறந்த காலம், இறவாக் காலம் என்ற நிலைகளில் வருமென்று கூறினாலும், நிகழ்கால நிலையில் பயன்பட்டதாகத் தோன்றவில்லை. இலக்கிய நிலையில் பெரும்பான்மையும் இறவாக் காலத்தில் மட்டுமே பயன்படுவதைப் பார்க்கிறோம். இதனால் வினையெச்சங்கள் நிகழ் காலத்தோடு வருவதில்லை என்பது தெளிவு.

இருசொற்கள்

2 · 1 செய்தென, செயற்கு என்ற எச்சங்களும், வின், முன், கால், கடை.......... போன்ற வினையெச்ச நிலைகளும் இருசொல் நீர்மைய என்பது கண்கூடு. செய்தான் என என்பதே செய்தன என அமைந்துள்ளது. வினையெச்ச வடிவங்கள் வினைமுற்றாக அமைவதோடன்றி, வினையால் அணையும் பெயராகவும் பயன்படுவதை நாம் காண்கிறோம்.

எடுத்துக் காட்டு —

வாய்த்தென 70 · 1 அகம் — கை கூடிற்று ஆக

வார்ந்தன்ன 40 · 14 அகம் — ஒழுகியது போலும்

இருந்தாங்கு 233.10 அகம் — இருந்ததைப் போல

2 · 2 தொல்காப்பியம் கூறுகின்ற பின், முன், கால், கடை போன்ற பொருளுடை இடைச்சொற்கள் போன்று, பின்பு தோன்றிய வான், பான், பாக்குப் போன்றவை அமையவில்லை. இவை தமக்கென ஒரு பொருளின்றி 'செய' என எச்சத்து வாய்பாட்டு நிலையிலேயே பயன்படுகின்றன.

வகை

3. வினையெச்சங்களை நான்கு வகையாகப் பிரிக்கலாம்.

3·1 இறந்தகால வினையெச்சங்கள். அவை

அ) அடிச்சொல் + கால இடைநிலை + விகுதி
செய் + த் + உ
= செய்து

ஆ) அடிச்சொல் + கால இடைநிலை + (விகுதி)
ஆடு + இ +
= ஆடி

இ) அடிச்சொல் + (காலஇடைநிலை) + விகுதி
போ + — ய்
= போய்

என்ற மூன்று நிலைகளில் அமையலாம்.

3 · 2 இறவாக்கால வினையெச்சங்கள்

அடிச்சொல் + விகுதி
செய் + அ — செய
செய் + இயர் — செயியர்

3 · 3 கட்டளை வினையெச்சங்கள்

அடிச்சொல் + விகுதி
செய் + இன் — செயின்

4. சேனாவரையர்—தொல், சொல். 228 உரை

·4 எதிர்மறை வினையெச்சங்கள்

அடிச்சொல் + எதிர்மறை + விகுதி
செய் + ஆ + து
= செய்யாது

விளக்கம்

·1 செய்து — எடுத்துக் காட்டு

புக்கு — 329 · 13 அகம்
கண்டு — 56 · 12 அகம்
சென்று — 227 · 22 அகம்
சென்று — 27 · 4 அகம்

வாய்பாடு 'செய்து' என அமைந்தாலும் டகரம் ஏறி வருகின்ற க, ட, த, ற, ான்கும் அமையும். தொன்னூல் விளக்ம் விகுதிகளை மட்டுமே கூறுகின்றது.

·1·1 உரையாசிரியர்கள்[5] ஆடி, ஓடி போன்றவற்றை 'செய்து' என்னும் வாய்பாட்டில் அடக்கிக் கூறுகின்றனர். ஆயின் தொல்காப்பியம் வாய்பாட்டில் கூறுது இகர ஈற்று வினையெச்சம்[6] எனக் கூறுவதானும். அமைப்பு முறையில் செய்தும், ஆடியும் வேறுபடுவதாலும் அவ்வாறு அடக்குதல் பொருந்தும் எனத் தோன்றவில்லை.

·1·2 'ய்' கர ஈறும் இந்நிலையில் அமையுமென்றே கூறுகின்றனர். ஆயின் இறந்த காலத்தைக் குறித்து, 'ய்' கரமே விகுதியாக அமைவதால் அவ்வாறு அடக்குதல் முறை எனத் தோன்றவில்லை.

·1·3 அளபெடை ஏற்று வருகின்ற வினையெச்சங்களையும் ஆடி, ஓடி போன்றவற்றோடு அடக்குவது பொருந்துமெனத் தோன்றுகிறது.

எடுத்துக் காட்டு

எழுதி — 67 · 9 அகம்
நீவி — 300 · 7 அகம்
வாங்கி — 164 · 1 அகம்
உடைஇ — 181 · 5 அகம்
சினைஇ — 396 · 15 அகம்
தழிஇ — 64 · 12 அகம்
ஆய் — 56 · 5 நற்
தூஉய் — 358 · 6 நற்
பாஅய் — 112 · 7 நற்

4·2 செய்யூ

இறந்தகால வினையெச்சமாக அமைகிறது இரட்டித்தலை இறந்த காலமாகவும் ஊகாரத்தை விகுதியாகவும் கொள்ளலாம். அல்லது அடிச்சொல் + (கால இடைநிலை) + விகுதி என்றும் கொள்ளலாம்.

காணூஉ 279 · 2 அகம்
நாகூஉ 248 · 16 அகம்
பொரூஉ 113 · 10 அகம்

4·3 செய்பு

காலம் பற்றிக் கூறும்போது உரைக்கப்பட்டுள்ளது (1 · 1 பார்க்க)

4·4 செயியர்

செய்யியர், இயர் எனவும் சுட்டப்படுகிறது. இறவாக் கால வினையெச்சமாக அமைகின்றது.

அடிச்சொல் + விகுதி
உணீஇயர் — 59 . 7 அகம்
செலீஇயர் — 300 · 5 அகம்
பெறீஇயர் — 222 · 12 அகம்
காணியர் — 248 . 5 நற்

5. அ. சேனாவரையர் தொல். சொல். 228 உரை
ஆ. நச்சினார்க்கினியர் தொல். சொல். 230 உரை

6. இனி அணி என்னுங்காலையும் இடனும்
வினையெஞ்சு கிளவியும் சுட்டும் அன்ன.........தொல். எழு. 236

'செலீஇயர்' என்னும் இவ்வாய்பாட்டு வினையெச்சம் தொழிற்பெயராகவும், இயர் என்னும் வியங்கோளாகவும் பயன்படு கின்றது.

செலீஇயர் 326 · 8 அகம் — செல்லுதல்

செலீஇயர் 113 · 27 அகம் — செல்லுவதாக

4 · 5 செய்யிய

இறவாக் கால வினையெச்சம்

காணிய 176 · 26 அகம்

தீரிய 357 · 3 அகம்

பெறீஇய 242 · 15 அகம்

4 . 6 செயின்

கட்டளை வினையெச்சம். முன்பு இற வாக் காலநிலையில் பயன்பட்டது. பின்பு இறந்தகால இடைநிலையோடும் வருகின் றது.

அறியின் 49 · 13 அகம்

ஏகின் 311 · 13 அகம்

கூறின் 241 · 3 அகம்

புணர்ந்தால் 7· 2· 2 சிலம்பு

மறைத்தால் 7· 37· 4 சிலம்பு

திரு. அருணாசலம்[7] ஐந்தாம் வேற் றுமை உருவாகிய 'இன்'னையும், இதனை யும் தொடர்பு படுத்துகின்றார்.அது நினைக் கற்பாலது.

4 . 6. 2 செய்தால் என அமையும் 'ஆல்' என்பதும் கட்டளை வினையெச்சமாக அமையலாம். இங்கு ஆல் என்பது ஆனால் என்பதின் சுருங்கிய வடிவமாகக் கொள் ளலாம். 'ஆ' அடிச்சொல்லாகவும் 'ல்' வினையெச்ச விகுதியாகவும்கொள்ளலாம்.

4 · 6 · 3 'ஏல்' என்பதும் இதனைப் போன்றே அமைகின்றது.

உண்டேல் 368 குறள்

உண்டேல் 14 · 57 சிலம்பு

இது பெயரோடும் வருவதால் 'ஏல்' என் பதை 'ஏ' அடிச்சொல்லாகவும் 'ல்' வினை யெச்ச விகுதியாகவும் கொள்வது பொருந்தும்.

நீயேல் 7 · 48 · 3 சிலம்பு

4 · 7 செய

இறவாக் கால வினையெச்சம்

அறிய 95 · 3 அகம்

காண 160 · 17 அகம்

கூற 314 · 15 அகம்

அகநானூற்று[8] வினையெச்சங்கள் அடிப் படையில் பார்க்கும்போது, இலக்கியங் களில் இவ்வினையெச்சம்தான் மிகுதியாகப் பயிற்சியில் அமையும் போல் தோன்று கிறது.

4 · 8 செய்யா

தொல்காப்பியம் வாய்பாட்டில் இவ் வினையெச்சம் இல்லை. ஆயின் எழுத்ததி கார நூற்பாவில் இவ்வினையெச்சம் குறிப் பிடப்பட்டுள்ளது.

செய்யா என்னும் வினையெஞ்சு கிளவியும்

அவ்வியல் திரியாது என்மனார் புலவர்

தொல். எழு. 223

இவ்வினையெச்சம் இறந்தகால வினை யெச்சமாகவும், எதிர்மறை வினையெச்ச மாகவும், பெயரெச்சமாகவும் பயன்படு கின்றது. மிகுதியாகச் 'செய்து' என்னும் பொருளில் பயன்படுவதையே காண் கிறோம்.

---

7. Verbal participles in Tamil ... P. Arunachalam, Proceedings of the First International Conference — Seminar of Tamil Studies, Kuala Lumpur, Vol.II, p. 511

8. அகநானூற்றில் வினையெச்சங்கள்: அ. செய 325 ஆ. செய்து 258 இ. (ஆடி)இ 181 ஈ. செய்யாது 63 உ. செய்பு 57 ஊ. செயின் 49 எ. (நகைஇ)இ 41 ஏ. செய்யா 15 ஐ. செய்யூ 11 ஒ. செயிய 10 ஓ. மார் 10 ஔ. இயர் 8

கிளையா 16 · 15 அகம் கீறி
அமையா 27·14 அகம் அமையாது
பிழையா 78·19 அகம் பெயராமல்
பிழையா 188·4 அகம் வழுவாத

4 · 9 செய்பான் – இறவாக்கால வினையெச்சம்

அலைப்பான் 28 நான்மணிகடிகை
கற்பான் 2070·1 சிந்தாமணி

4 · 10 செய்பாக்கு – இறவாக்கால வினையெச்சம்

தருபாக்கு 11 · 1 கார் நாற்பது

4 · 11 செய்வான் – இறவாக்கால வினையெச்சம்

மாய்வான் 7 · 811 சிலம்பு
அறிவான் 3 · 367 · 2 கம்பன்
உய்வான் 1 · 616 · 4 கம்பன்

4 · 12 மல் – ஆமல்–எதிர்மறை வினையெச்சம்

ஞெகிழாமல் 1 · 61 சிலம்பு
கரையாமல் 18 · 26 சிலம்பு

4 · 13 ஆது – எதிர்மறை வினையெச்சம்

துஞ்சாது 298 · 23 அகம்
ஓவாது 139 · 4 அகம்
பிரியாது 51 · 10 அகம்

4 · 14 மை – எதிர்மறை வினையெச்சம்

வழாமை 3 · 160 சிலம்பு

4 · 15 மார் – இறவாக் கால வினையெச்சம்

களைமார் 107 · 3 அகம்
கொண்மார் 77 · 7 அகம்
பேண்மார் 35 · 7 அகம்

இவ்வாறு மரபிலக்கணத்திலும் இலக்கியங்களிலும் வினையெச்சங்கள் அமைகின்றன.

பின்குறிப்பு :—

வினையெச்ச வாய்பாடுகள்

செய்து செய்யூச் செய்பு செய்தெனச்
செயியர் செய்யிய செயின் செயச்
செயற்கென
அவ்வகை ஒன்பதும் வினை யெஞ்சு கிளவி
(தொ. சொ. 228)
பின் முன் கால் கடை வழி இடத்து
என்னும்
அன்ன மரபின் காலங் கண்ணிய
என்ன கிளவியும் அவற்றியல் பினவே
(தொ. சொ. 299)

செய்து செயச் செய்யாச் செய்யிய
செய்தெனச்
செய்பு செயின் செயற்கு என்பனவும் —
மொய்குழலாய்
பின் முன் பான் பாக்கும் பிறவும்
வினையெச்சச்
சொல்முன் வகுத்தோர் துணிவு
(நேமி. சொ. 43)
தொழிலும் காலமும் தோன்றிப் பாவில்லை
ஒழிய நிற்பது வினையெச்சமே
(நன். 342)

செய்து செய்யூ முதல வாய்பாட்டிற்
தன்வினை பிறவினை ஆயிருவினையொடு
முடியும் முறையது வினைசெய்யம்மே
(இ. வி. 245)

செய்து செய்பு செய்யாச் செய்யூச்
செய்தெனச் செயச் செயின் செய்யியர்
வான் பான் பாக்கின வினையெச்சம் பிற
ஐந்தொன்று ஆறும் முக்காலமும்
முறைதரும்
(நன். 343)

செய்து செய்யூச் செய்யாச் செய்பு
செய்தெனச் செயச் செயின் செய்யிய
செய்யியர்
வான் பான் பாக்கின வினையெச்சம் பிற
ஐந்து ஒன்று ஆறு முக்கால முறைதருமே
(இ. வி. 246)

வினையெச்சங்கொள் விகுதி இ உ
உவ்வோடு எனவும் ஊ பு ஆ இறப்பே
அ இரு கருத்தா அணையின் நிகழ்வே
ஒரு கருத்தாவும் ஓர் இடத் திரண்டு
மியை அ அன்றி இல் இன் இய இயர்
வான் பான் பாக்கு வரும் பொழுதாம் பிற
(தொ. வி. 119)

என ஒழித்து ஒழித்த இறப்பெச்சத்தும்
வான் பான் பாக்கென வரு மூன்றற்கும்
ஏற்கும் ஒரு கருத்தா இரண்டும் பிறவே
(தொ. வி. 120)

எதிர்மறை எச்சத்து இயலும் விகுதி
ஆமல் ஆது ஆமை ஆ என நான்கே
(தொ. வி. 121)

செய்து செய்யூ செய்பு செய்தெனச்
செய்யியர் செய்யிய செயின் செயச்
செயற்கு என
அவ்வகை ஒன்பதும் வினை யெஞ்சு கிளவி
(மு. வீ. வி. 29)

பின் முன் கால் கடையொடு வான்
பானிடம்
அன்ன கிளவியும் அவற்றியல் பினவே.
(மு. வீ. வி. 30)

———

வினையெச்ச அட்டவணை

எண்	தொல்	நேமி	நன்	சேனா	நச்	இ.வி	தொ.வி	மு.வீ	இ.காலம்	இறவாக்காலம்	எதிர்மறை
1	செய்து	√	√	√	√	√	உ	√	√		
2	செய்யூ		,,	,,	,,	,,	ஊ	,,	,,		
3	செய்பு	,,	,,	,,	,,	,,	பு	,,	,,	√	
4	செய்தென	,,	,,	,,	,,	,,	உவ்வோடு என	,,			
5	செயியர்		செய்யியர்	,,	,,	,,	இயர்	,,		,,	
6	செய்யிய	,,	,,	,,	,,	,,	இய	,,		,,	
7	செயின்	,,	,,	,,	,,	,,	இன்இல்	,,		,,	
8	செய	,,	,,	,,	,,	,,	அ	,,		,,	
9	செயற்கு	,,		,,	,,			,,			
10	பின்										
11	முன்										
12	கால்										
13	கடை										
14	வழி										
15	இடத்து										
16	தொல்-எழு 222	செய்யா	√	√	√	√	ஆ		√		√
17		பான்	,,							,,	
18		பாக்கு	,,	,,	,,					,,	
19			வான்		,,					,,	
20				ஆன்						,,	
21				உம்							
22				ஆல்							
23				மல்			ஆமல்				,,
24				மை			ஆமை				,,
25									,,	,,	
26					ஏல்ஏன்						
27	தொல்-எழு 236				வாக்கு		இ		,,		
28							ஆது				,,
29								மார்		,,	
30								ய்	,,		

தொல்-தொல்காப்பியம்
நேமி-நேமிநாதம்
நன்-நன்னூல்
சேனா-சேனாவரையர்
நச்-நச்சினார்க்கினியர்
இ. வி-இலக்கணவிளக்கம்
தொ. வி. தொன்னூல் விளக்கம்
மு. வீ. முத்துவீரியம்
இ. காலம்-இறந்தகாலம்

வான். பான்—என்பதை 'ஆன்' என்று கூறுவர் உரையாசிரியர்.

TOLKAAPPIYAR'S TREATMENT OF SYNTAX

Dr. S. AGESTHIALINGOM

0·0 Tamil has rich literary and grammatical tradition. There is an uninterrupted heritage of their literary tradition from the days of Pre-Christian era down to modern times. The earliest extant Tamil work *Tolkaappiyam* is a grammatical work which presupposes a vast body of literature which unfortunately has not come down to us. This grammatical treatise is considered to have been written a few centuries before the Christian era.[1] The author of this great grammar was aware of many problems of Tamil Syntax not to mention the excellant way of his treatment of Tamil Phonology and Morphology.

0·1. *Tolkaappiyam* Consists of three parts namely *Eluttatikaaram* (Chapter on letters), *Collatikaaram* (Chapter on words) and *Porulatikaaram* (Chapter on Poetics and Rhetorics), of which the latter deals with the mode of life of ancient Tamils, their culture etc.

0·2. *Eluttatikaaram* deals with Tamil Phonology, sandhi rules (external as well as internal) etc. A detailed study of the articulatory phonetics of Tamil letters[2] (very near to phonemics) and their phonotactics is found in this chapter. One can find here a very exhaustive study of Tamil morphophonemic system which deals with various types of sandhi under various sections like *Uyir mayamkiyal* (Vowel - Vowel) *Pulli mayamkiyal* (Consonant-Consonant) etc. It is very surprising to note that the

1. T. P. Meenakshi sundaram, a veteram Tamil Scholar after discussing the conflicting views of various scholars on the age of Tolkaappiyam in his recently written book 'A History of Tamil Language' says "Therefore we conclude that Tolkaappiyam as far its major portion is concerned belongs to the pre-Cankam period", which commences from the first century of the Christian era. Kamil Zevelebil is also of the opinion that the earliest Tamil Literature belongs to 3rd century B. C. (Kamil Zevelebil, From Proto-South Dravidian to Old Tamil and Malayalam, II International Conference-Seminar of Tamil Studies.)

2 Tol. ELUTTU, PIRAPPIYAL.

uthor of this treatise has very leverly dealt with, under *Urupu ayamkiyal*, the changes that take lace when case signs (*urupu*) are dded to nouns. Certain changes ke

maram → *maı attu*

ıke place only when case signs re added to *-am* ending nouns. But ıis kind of changes cannot occur rhen interrogative suffixes like*-oo* nd *-aa* are added to *am* ending ouns.

panam — ootu	→	*panattootu*
panam — aal	→	*panattaal*
panam — oo	→	*panamoo*
panam — aa	→	*panamaa*

· 3. Though it is not the purose of the present paper to deal vith Tolkaappiyar's concept of ıorphology we feel to emphasise he point that he had a clear nder-standing of the morphologial structure of Tamil language. 'he treatment of Tamil nouns, 'erbs, clitics etc. shows his remar:able understanding of various grammatical categories which he set up for Tamil language. His formal definitions of nouns, verbs etc. show how he was successful in formulating a general linguistic theory which is based on form, not on content.

0 · 4. He defines verbs as "those which do not take case signs but which denote tense.[3] Similarly nouns are also defined by him as "those which do not denote any tense except conjugated nouns[4] and "those to which case suffixes are added".[5]

0 · 5. Though P. S. Subrahmanya Sastri is of the opinion thrt "Tolkaappiyar has not clearly defined what peyar is"[6] it is our opinion that Tolkaappiyar has given formal definitions of nouns and verbs in cutras 69 and 70 and 198 respectively.[7] The positive definition (Supplemented by a negative definition) of verbs and the direct and the indirect definitions of nouns given by him remind me of Dionysios Thrax who gave formal definitions of these grammatical categories.[8]

---

3 Tol. Col. 198

4 Tol. Col. 70

5 Tol. Col. 69

6 Tolkappiyanar has not clearly defined what peyar is. But from the list of peyar given in peyariya the fifth section of the second chapter of Tolkappiyam, it seems to me that peyar is a word denoting a person or an object.

P S. SUBRAHMANYA SASTRI, History of Grammatical Theories in Tamil, p. 108

7 Tol. Col. 69, 70 and 108

8 Dionysios Thrax laid down what is still the conventional definition of a noun : 'A......... noun is a para of speech with cases, denoting a thing or an act......'

Louis H. Gray, Foundations of Language, p 167. The verb is defin d by Dionysios Thrax s Word without cases, indicative of tenses and persons and number denoting an [illegible] r state.ibid.pp.177-178

0·6. In modern linguistic terminology grammar means both morphology and syntax. Though it is often said that Tolkaappiyar deals with morphology alone one can very easily claim that he is more syntactic conscious than any thing else.[9] If we go through Collatikaram with Tamil syntax in our mind, it will be very clear that even some cutras, where he deals with more classifications of either nouns or any other grammatical categories or some morphological descriptions, are meant for syntactical statements that he would deal with later.[10] The very first cutram

uyartinai yenmanaar makkal cuttee
akRinai yenmanaar avarala piRavee
aayiru tinaiyin icaikkumana collee

is meant for the syntactic statement of concord between subject and predicate. This is the same case with many of the cutras in Kilaviyaakkam and some other in collatikaram.[11] It is very gratifying to note that *Deyvaccilaiyar*, one of the commentators of Collatikaram, had pointed it out very clearly in his commentary for the cutram 6.[12]

1·1. As already pointed out, if one goes through the various chapters of *collatikaram*, of course with Tamil syntax in mind, he will venture to say that almost all of them deal with syntax in one way or other, Concord between subject and predicate (e. g. cut. 11) noun and its attributes (e. g. cut 18-26), word order of various constructions (e. g. cut. 26, 28, 38), coordinate constructions etc. are dealt with in *Kilaviyaakkam*. A quick count of the cutras of this chapter shows that about 51 out of 61 deal with syntax. It will not be a surprise if some one interprets *Kilaviyaakkam* as a chapter which deals with something which is made of words-i. e., phrases and sentences.[13]

1·2. This is the same case with almost all the chapters in *collatikaram*. *VeeRRumai iyal* which is considered as to deal with the declension of nouns, not only speaks of various case signs (morphological statements) but of what kind of predicate each case will take (syntactical statements) as well. For example, cutram 65 of Col.

9 "Collatikaram contains nine chapters, of which the first four deal with syntax and the remaining five the morphology" writes P. S. Subrahmanya Sastri.

10 For example the classifications found in cutrams 1, 2 and 3 or the morphological statements like n denotes masculine singular (cut. 5) are meant for the syntactic statements that Tol. made in cut. like 11 of Col.

11 Col. 110. 111 etc.

12 DEYVACCILAIYAR, p. 12

13 KILAVIYAAKKAM can also mean how words are used in sentences KILAVIYAL AAKKAPPATUTAL. It is gratifying to note that DEYVACCILAIYAR thinks in this line. See page 7 of DEYVACCILIAYAAR

avaRRul

eluvaay veeRRumai peyar toorRu nilaiyee

followed by the cutram

orunmai cuttal viyankola varutal
inainilai uraittal vinaaviRkeeRRal
anpu kola varutal peyarkola varutalenRu

nRi yanaittum peyarppaya nilaiyee
(col. 66)

where he speaks of what kind of predicates the nominative case will take. Note that NP + NP sentence type is mentioned by *Tolkaappiyar* in *peyar kola varutal.* When it deals with each case it does not fail to give a broader classification of verbs (using their meanings) on the basis of their co-occurences with the cases which many of the modern structural linguists fail to do.[14]

1 · 3. Another striking example for *Tolkaappiyar's* syntactic consciousness can be seen in the third chapter namely *VeRRumai mayamkiyal.* It deals with the use of case suffix for another case. Here also more than one constituent are involved. It is very clear that there is a contrast between

arasar-ai = king [obj.]

and

arasar-kan = in the king.

This contrast is nullified when predicates like *caarntaan* occur.[15] In modern Tamil also we come across many instances like this.

ennai keettaan	he asked me
ennitam keettaan	he asked me
and	
ennitam peesinaan	he spoke to me
ennutan peesinaan	he spoke to me

give the same meaning though two different case signs *-ai* and *itam*, *-itam* and *utan* are used. A contrast found in the morphological level is nullified in the syntactical level when certain verbs occur as predicates. *VeeRRumai mayamkiyal* speaks of this. We can venture to say that even some modern grammars written by linguists using modern linguistic techniques fail to note this, as they don't deal with syntax elaborately.

2 · 0. *Classification of word classes*

Word classes like noun, verb in any language, are classified for certain purposes like

14 Many descriptive grammars written by linguists using modern structural method do not classify verbs on the basis of their occurrences with various cases. Of course they set up intransitive and transitive verb classes the former of which do not occur with objective case. Similar classification of verbs should be made on the basis of their occurrences with dative ablative cases etc.

15 This is the same case with the verbs KURAITTAAN, VETTINAAN as given by Tol. in cut. 85. The classification of verbs on the basis of their occurrences with various cases gave Tol. this insight.

1. to make the grammatical statements as precise as possible.

2. to make it possible to predict certain grammatical changes.

This is being done either on the basis of morphology or syntax or on both. Let us first take instances where a contrast on the morphological level is not matched by a co-ordinate contrast on the syntactical level.

a-van	that-he
i-van	this-he
u-van	he [intermediate]

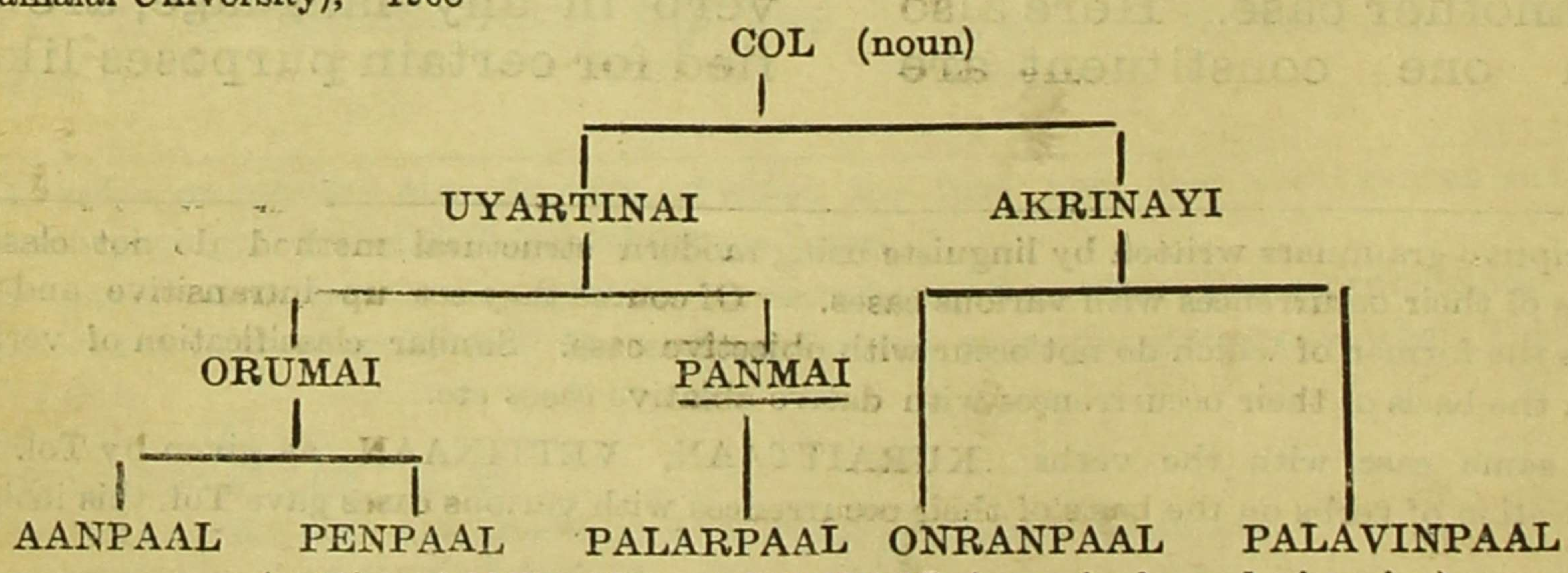
In the above paradigm of Tamil demonstrative pronouns we find a contrast between *a-*, *i-* and *u-* which denote remoteness, proximity and intermediateness respectively.[16] Inspite of this contrast [on the morphological level] *avan, ivan* and *uvan* do not select different constituents. Wherever *avan* occurs *ivan* could also occur. i. e., in all syntactical frames they behave alike. Since they contrast with each other on the morphological level our grammarians assign them into three different classes namely remote, proximate and intermediate demonstratives. Similarly a new classification of Tamil nouns of uyartinai is now being attempted by S. V. Shanmugam.[17]

2·1. The classification of Tamil nouns into gender nouns (*uyartinai*) and neuter nouns (*akRinai*) is based mainly on syntax (cut. 1), though there are some cases where one can find morphological contrasts (*avan* vs. *aval*, *caattan* vs. *caatti*) too. Gender nouns are further classified into masculine singular, feminine singular and epicene plural (cut. 2). On the basis of singularity versus plurality we can bring masculine singular and feminine singular together to have a binary branch as shown in the tree diagram in the notes.[18] Neuter nouns are further classified into singular and plural

16 TOL. COL. cut. 162, Nannul, cut. 66.

17 Dr. S. V. SHANMUGAM, A Descriptive Grammar of Tamil Inscriptions (Thesis submitted to the Annamalai University), 1968

18



(putting AANPAAL and PENPAAL in a single node is mine)

cut.3).Note that no distinction of nasculine vs. feminine is made in he case of neuter nouns.

2 · 2. This kind of classification of nouns found in Tolkaappiyam s, as already pointed out, based nainly on syntax. Among other hings the concord between ubject and predicate entails this lassification though scholars ike P. S. Subrahmanya Sastri hink otherwise; i. e., such classi- ication is made on the basis of neaning.[19] Masculine nouns ised as subjects take the predicate vith masculine singular markers, eminine singular nouns end with he predicates of feminine singular narkers, neuter singular nouns nd with neuter singular markers.

aamatci Vantaan	Kamatci [male] came
aamaatci vantaal	Kamatci [female] came
van vantaan	He came
val vantaal	She came
tu vantatu	It came
vei vantana	They [neuter] came

Note that Tamil grammarians who have set up masculine singular and feminine singular nouns as se- parate classes have not done so in the case of neuter gender. This does not mean that they did not find any difference between a lion and lioness, a cock and a hen. But the structure of Tamil language does not warrant such classification, as, unlike *caattan* and *caatti*, both *ceeval* and *peetai* [hen] take some predicate like '*vantatu*' [came-it]

ceeval vantatu	cock came
peetai vantatu	Hen came

Note that both *ceeval* and *peetai* can be substituted by *atu* whereas *caattaa* and *caatti* are substituted by *avan* and *aval* respectively. Gramma tical genders do not necessarily concide with natural genders.

2 · 21. The existence of the forms like *avar* [they] and *vantanar* [they came] justifies the two-way distinction namely *uyartinai* and *akRinai* [human and non-human] set up by Tolkaappiyam and other grammatical works in Tamil.[20]

3 · 0 In recent years the study of syntax has got a new momen-

---

). "Hence it is evident that gender and number are not taken as separate entities in Tamil language and that paal or the gender and number in Tamil nouns are determined from their meaning than from their endings, though it is generally stated that the singular. r, maar epicene plural, tu neuter singular and a neuter plural.

P. S. S. SASTRI: History of Grammatical Theories in Tamil, p. 108. It is very gratifying to note that eyvacciliyar states that the classification of uyartinai into masculine feminine and epicene plural is ade on the basis of syntax. He explicitely states that this classification is made not on the basis of meaning. eyvacialiyar, P. 10

). For a detailed discussion see S. Agesthialingom "Gender system in the languages of the world" Centamil, Vol.61,Nos. 8 & 9 [1966].

tum by the advent of Transformational Generative Grammars in which transformational technique is used. This technique developed by Noam Chomsky is now being applied to various languages.[21] In modern generative grammars this technique is made use of and the advantages of this technique is well known.

3·1 The relationships between subject and predicate, several cases and predicate are indirectly given in Tolkaappiyam. When it deals with various cases in *VeeRRumai mayamkiyal* and *VeeR-Ruamai iyal*. Predicates of various kinds are mentioned by Tolkaappiam in cutram 66 which speaks of subject-predicate relationship. Similarly cutram 72, 75, 76 and78 givecase-predicate relation ship.

4·1. The relationship between the relative participle and the head noun is very clearly given in cutram 234 where the author of Tolkaappiyam speaks of the relative participle.[22] Before going into details of various relationships that one can find between them let me explain the modern transformational theory so that we can have a broader perspective of the point at hand. "A crucial syntactic fact about languages is that there are sets of sentences whose underlying p-markers may be radically different and conversely that there are other sets of sentences whose derived p-markers are similar or identical although their underlying p-markers may be quite different".[23] For convenience sake let me take examples of the second type and show how transformational theory offers explanations. Take the phrase

The killing of the tigers.[24]

or the sentences

jhon is easy to please
john is eager to please

---

21. Agesthialingom, A Generative Grammar of Tamil, [A Gragment of Tamil Syntax] Annamalai University, 1967.

22. Unlike English, Tamil and other Dravidian languages do not have a relative pronoun but they have a verbal category called relative participle [verbal adjective] which is used to form a construction corresponding to English relative clauses. Caldwell has at already noticed this peculiarity [Caldwell, Comparative Grammar, 3rd Edition Repr. Madras pp.520, 525] and he has seen this category from a different angle. The derivation of relative participle in Tamil is dealt with, using transformational methodology, in the author's recent book. [Agesthialingom, A Generative Grammar of Tamil (A Fragment of Tamil Syntax) Annamalai University, 1967] cf. also Agesthialingom Structural Ambiquities in Tamil Indian Linguistivs Vol.196.

23. Jerrold J. Katz and Paul M. Postal, An Integrated Theory Linguistic Descriptions, p 33.

24. These examples and the discussions on them are taken from Katz' s "An Integrated Theory Linguistic Descriptions".

They are ambiguous. The phrase "the killing of the tigers" is ambiguous due to the fact that the word 'tigers' after 'of' can be either the subject of the verb 'killing' or the object. This ambiguity cannot be explained or accounted for unless we set up two underlying sentences from which the phrase are derived by making use of certain transformational rules. It is transformational syntax which deals with such structural ambiguities. 'The syntactic component of a grammar must specify, for each sentence, a *deep structure* that determines its semantic interpretation and a *surface structure* that determines its phonetic interpretation".[25] There are two deep structures which are responsible for the above phrase.

someone killed the tigers

and

the tigers killed someone

are the two deep structures from which the above phrase is derived and that is why it gives two different meanings.[26]

5·0 Let me take a few examples from Tamil where transformational theory offers insight with the structure of Tamil

1. tuvaitta paiyan	'the boy who washed'
2. tuvaitta cattai	'the shirt that [someone] washed'
3. tuvaitta cooppu	'the soap with which [some one] washed'
4. tuvaitta kuuli	'the wage to which [some one] washed'
5. tuvaitta kal	'the stone on which [someone] washed'
6. tuvaitta veekam	'the speed in which [someone] washed'

5·1 Though all the phrases given above have similar structure (superficial) i. e., relative participle plus noun, we know the relationship between the verb and nouns are not similar. We find in them,

1a. subject-predicate relation

2a. object-predicate relation

3a. instrument-predicate relation

4a. dative-predicate relation

5a. locative-predicate relation

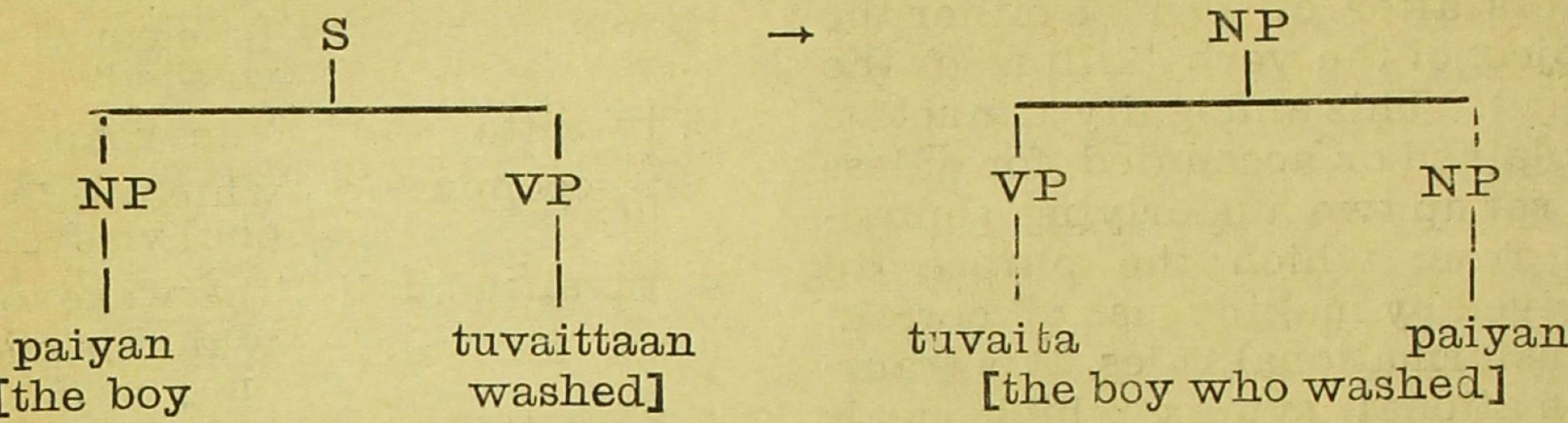
and 6a. adverb-predicate relation respectively. This can be correctly accounted for by deriving these phrases from sentences like

---

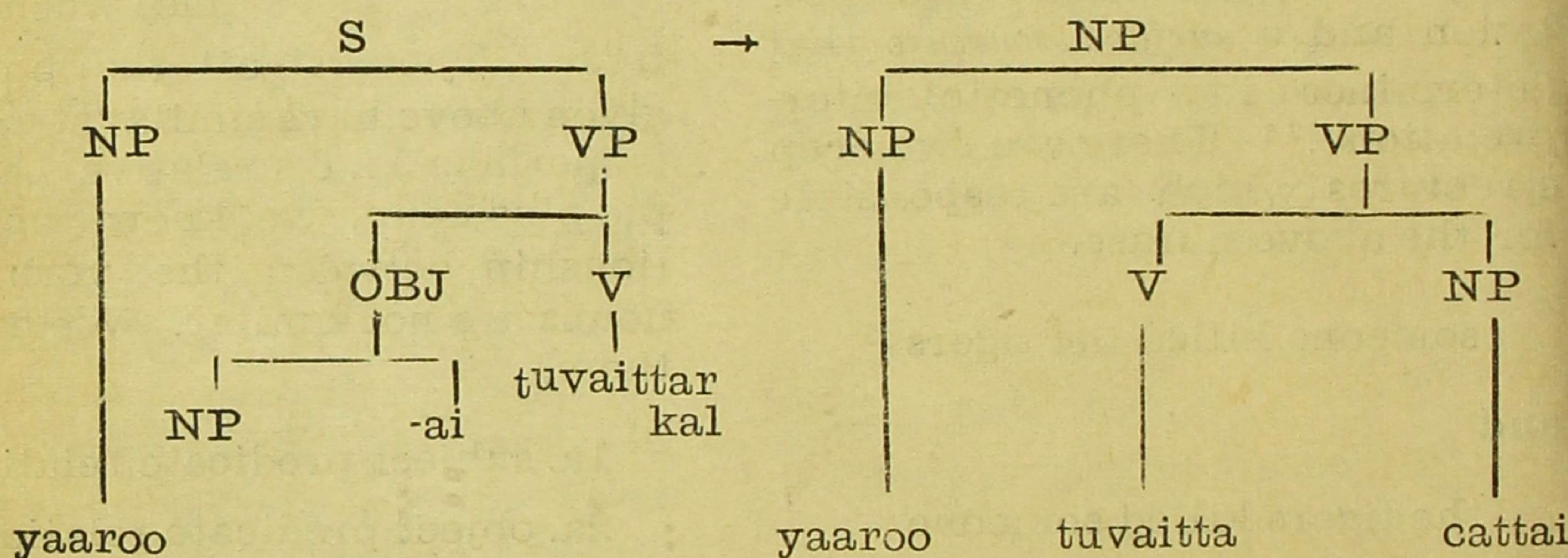
25. NOAM CHOMSKY, Aspects of Theory of Syntax, p,16.

26. Note that 'john' is the object af the adjective 'eager' and it is the subject of the adjective 'easy' too. The sentence 'John is eager to please' is derived from 'John pleases someone' whereas 'John is easy to please' is from 'someone pleases John'. For a detailed discussion see Jerrold Katz. ibid. pp.27-28.

1b. *paiyan tuviattaan* 'the boy washed' where the verb and the noun *paiyan* 'boy' is subject to *tuvaittaan*



2b. *yaaroo cattaiyai tuvaittaarkal* 'someone washed the shirt' where *cattay* and the verb are in object-predicate relation.



yaaroo catti- ia tuvaittaarkal
→ *yaaroo tuvaitta cattai*

someone washed the shirt
→the shirt that [someone] washed

3b. *yaaroo cooppaal tuvaittaarkal*
'somene wahsed with soap'

4b. *yaaroo kuulikku tuvaittaarkal*
'someone washed for wages'

5b. *yaaroo kallil tuvaittaarkal*
'someone washed on the stone'

6b. *yaaroo veekamaaka tuviattraakal*
'someone washed fast'

5 · 2. Though the phrases have similar superficial structures [1, 2, 3, 4, 5, 6] they have different underlying structures [1b, 2b, 3b, 4b, 5b, 6b] which are wholly

esponsible for the different syntactic relationships between the nouns and the relative participles.[27] This has been clearly understood by *Tolkaappiyam* though many of the modern linguists fail to understand[28]

5·3. As pointed out earlier, Tolkaappiyar in his cutram 234 had clearly given the relation among the relative participle and the noun that follow it. It speaks of several relationships that exist between the nouns and the relative participle. This has been unnoticed by several scholars and the insight offered by the transformational theory clearly shows that this great grammarian was able to put his finger right in the problem. According to this cutram the relative participle will have

1. locative-predicate
2. object-predicate
3. time expression-predicate
4. subject-predictae
5. adverb-predicate[29]

relations with the nouns that follow it. There relationships that exist between predicate and other categories were given already by Tolkaappiyar when he deals with various cases. Though he has not clearly said they are derived from various sentences in which we find these relationships he had atleast mentioned these which other grammarians have failed to do so.

5·4. This has also been well realized by old commentators of Tolkaappiyam. The examples given by *Ceenavaraiyar* and *Naccinarkkiniyar* are very suggestive.

6·1. To take another instance there Tolkaappiyam speaks of structural ambiguity.

naan paartta kannaati can mean among other things, 'the glass I saw' or 'the glass by which I saw'. One and the same phrase gives two different meanings in which object-predicate and instrument-

27. In Tamil this kind of structural ambiguities are found in various Constructions. For a detailed study of such ambiguities see the author's paper "A Structural Ambiguities in Tamil", Indian Linguistics Vol.26, 1965.

28. Attributing passivity to "TUVAITTA" in "TUVAITTA CATTAI" stems from the failure to under stand this relation. This problem is discussed by the author in his 'PASSIVE IN DRAVIDIAN' [memeo], Annamalai University, 1968.

29. Though Tolkappiyam says VINAI 'action' – predicate relation it is interpreted that VINAI, here denotes adverbs derived from nouns denoting actions like OOTTAM 'running' as OOTTAMAAKA OOTINAAN from which one can very easily derive phrases like OOTINA OOTTAM 'the runing that someone] ran'.

-predicate relations are involved. This can be very easily accounted for by deriving them from two different sentences.

1 *naan kannaatiyai paartteen*

'I saw the glass

and 2. *naan kannaatiyaal paartteen*

'I saw by the class'

This is what exactly Tolkaappi yar speaks of in cutram 95 of *veeRRumai mayamkiyal.*

tatumaaRu toliR peyarkkirantu

muunRum

katinilai yilavee porul va yinaana

which means that whenever there is any ambiguity in certain consruction the second case and the third case meanings can be given. Though the commentators bring in certain sentences where passivity is involved the author is convinced that this is unwarranted.

In conclusion, *Tolkaappiyam* the earliest extant grammar in Tamil is more syntactic oriented more than anythingelse. It is true that these are all not stated in an explicit and orderly way in Tolkaappiyam which has left us in darkness in finding out the hidden treasure in it. It is now really a pleasure to read this old grammar with the background of modern transformational theory which helps us in great deal to understand the master mind of this great grammarian.

இந்திய வரலாற்றை உருவாக்கும் சக்திகள்

எஸ். ஏ. டாங்கே

(மத்தியப்பிரதேச வரலாற்றுக் கழகக் கருத்தரங்கில் ஆற்றிய துவக்கவுரை)

உங்களுடைய இவ்வாண்டு விழாவைத் தொடங்கி வைக்குமாறு உங்கள் பரிஷத் செயலாளர் என்னைக் கேட்டுக் கொண்ட போது,அது எனக்குப்பெரியதொரு வியப் பாகவே இருந்தது. வரலாற்று ஆசிரியர் களின் சிறப்புமிக்க ஒரு பேரவையின் முன் இத்தகைய தகுதியைப் பெறும் அளவுக்கு நான் ஏதேனும் செய்திருக்கிறேனு என் பது எனக்குத் தெரியவில்லை. இதற்கு முன் கேள்விப்படாததாக நான் என்ன சொல்ல இருக்கிறது? உண்மையில்–ஏது மில்லைதான். ''வியாசோஷஷ்டன் ஜகத் சர்வம்'' என்று அந்த மாமேதை வியாசன் சொல்லிவிட்ட பிறகு—அந்த சமஸ்கிருத வாக்கு உண்மையானுல் இந்த உலகில் புதிதாக என்ன சொல்வதற்கிருக்கிறது?

ஆனுல்—அது அப்பட்டமான உண் மையாக இருக்கும் பட்சத்தில்—அவனுக் குப் பிறகு திரும்பத் திரும்ப தேதியைக் காட்டுகின்ற காலண்டரைத் தவிர வேறு வரலாறு இருந்திருக்காது. ஒரு ''காஃபி கான் மாதிரி''யாகக்கூட இல்லாத,வெறும் நிகழ்ச்சிகளைப் பதிவு செய்யும் யந்திரத் தைத் தவிர வேறு வரலாற்று ஆசிரியர்கள் இருக்க மாட்டார்கள். அதிர்ஷ்ட வசமாக மனிதர்கள் சூத்திரப் பொம்மைகளாக இருக்கவில்லை. மனித சமுதாயமும் வர லாறும் மகாபாரதத்தோடு முடிந்துவிடவு மில்லை. அதனுடன் வரலாற்றின் ஒரு சகாப்தம் தான் முடிந்தது. துவாபர யுகத்தை முடித்துக் கலியுகம் எனப்படும் புதிய யுகம் ஒன்றில் நுழைந்தது.அதுவும், நாம்'கலி'என்பதன் குணும்சங்களை முறை யாகப் பகுத்துப் பார்த்தோமானுல் இந்த சகாப்தமும்கூட மெதுவாக ஒரு முடிவுக்கு வந்து கொண்டிருப்பதாகவே தோன்று கிறது. ஆகையால் இக்கூட்டம் கூடுவ தற்குக் காரண காரியமும், அது ஆற்று வதற்கென ஒரு கடமையும் இருக்கிறது.

வரலாற்று ஆசிரியனுக்கு மனிதனும் சமூகமுமே கருப்பொருள்களாகின்றன என்ற சாதாரண காரணத்திற்காக வர லாற்றை விஞ்ஞானமாக்க கொள்ளும் ஒரு வரலாற்றுஆசிரியனின் பணி,வேறுஎந்தத் துறையிலும் ஒரு விஞ்ஞானி மேற்கொள்

ளும் பணியைவிடச் சிக்கலானது என்று நான் சொன்னால், நீங்கள் அதனை ஒப்புக் கொள்வீர்கள். நீர், காற்று, வாயுக்கள் உலோகப் பொருள்கள், அணுக்கள் முத லிய பொருள்களை நீங்கள் ஒரு சோதனைக் கூடத்தில் வைத்து பரிசோதனைகள் செய்து முடிவுகளையும் உங்கள் கேள்வி களுக்கான விடைகளையும் கண்டுபிடிக்க முடியும்.

ஆனால் ஒரு மனிதனை நீங்கள் சோத னைக் குழாயில் இடமுடியாது. அவர்கள் அப்படி ஒருவனை ஒன்றில் இட்டு அடை காக்கச் செய்ய முயற்சித்தாலும் மனித சமுதாயம் முழுவதையும்அல்லது சமுதாய மானுடம் முழுவதையும் எந்தச் சோத னைக் கூடத்திலும் வைத்து வரலாற்றுத் தத்துவங்களைப் பரிசோதித்துவிட முடி யாது. ஆகையால்தான் வரலாற்று விஞ் ஞானம், வேறு எந்த விஞ்ஞானத்தையும் விட மிகவும் கடினமானதாகும். அதனால் தான் சமுதாயத்தைத் திருத்தியமைக்க அல்லது புதியதொன்றை நிர்மாணிக்க விரும்புகின்றவர்கள் வரலாற்று ஆசிரியர் களைக் கணக்கில் எடுத்துக்கொள்ள மறுக் கிறார்கள். அதே போலச் சரித்திர ஆசிரி யர்களும், வரலாறு வழிதப்பி, நிகழ்ச்சிகள் தங்களைத் தட்டி எழுப்பும் வரை மெய் மறந்து ஓய்ந்து கிடக்கிறார்கள்.

தெளிவின்றிப் பொதுப்படையாகப் பேசுவதைவிட நம்முடைய சொந்த சமூகம் அதாவது இந்தியர்களான நம்ம வர்களைப் பற்றி, நமது சமூகம், வரலாறு பற்றி இப்போது நான் பேசுகிறேன்.

நாம் விடுதலை பெற்ற பிறகு நம்நாடும் நமது சமூகமும். வரலாற்று வளர்ச்சி யின் ஒரு புதிய காலகட்டத்தில் நுழைந் திருக்கிறது. இதில் வரலாற்று ஆசிரியர் களுக்கு ஏதேனும் பங்குண்டா? உண்டு! அதுவும் மிகப் பொறுப்பு வாய்ந்த பங்கு அவர்களுக்கு உண்டு. அது என்ன என் பதை, முதலில் விடுதலை இயக்கத்தில் அவர்கள் ஆற்றிய பங்கு பற்றிய ஒரு சிறு குறிப்பின் மூலம் சொல்லிவிட முடியும்.

நாம் அடிமைப்பட்டபோது, — இயற் கையாகவே நாம் பின் தங்கியவர்கள், ஜனநாயக சம்பிரதாய ஞானமற்றவர்கள், நமது எதிர்கால சுபிட்சத்திற்கும், சுயாட் சிக்கும், சுதந்திரத்திற்கும் நம்மைத் தகுதி யாக்கிக் கொள்ளும் முன் பிரிட்டிஷாரின் காருண்ய ஆட்சியின் கீழ் விரிவானதொரு பயிற்சி பெறுவதற்கல்லாமல் வேறு எதை யும் சரித்திரம் நமக்கு உத்தரவாதமளிக்க வில்லை என்பதை வெட்ட வெளிச்சமாகக் காட்டும் அளவுக்குப் பிரிந்து நிற்பவர்கள்; ஆதலால் நாம் அடிமைப் படவும் ஆளப் படவும் வேண்டும் என்பது நம்மின் தவிர்க்க முடியாத தலைவிதி என்று பிரிட் டிஷ் வரலாற்று ஆசிரியர்கள் நமக்குப் போதித்தார்கள். கோடிக் கணக்கான மக்களைக் கொண்ட ஒரு நாடு முழுவதை யுமே அந்நிய ஆட்சியின், சுரண்டப்படும் அடிமைகளாக மாற்றித் தோற்கடிக்கவும், அழிக்கவும், ஒழுங்கைச் சிதைக்கவுமே யான ஒரு தவறான வரலாற்றினை நம்மை அடிமைப் படுத்தியவர்கள் எழுதிப் போதித்தார்கள்.

அகம்பாவம் பிடித்த மெக்காலே என் பவன், ''இந்திய இலக்கியம் முழுவதை யுமே பிரிட்டிஷ் நூலகத்தின் ஒரு சிறு அடுக்குக்குள் அடக்கிவிடலாம்'' என்று சொன்னான். ஆக்ஸ்ஃபோர்டு வரலாற்று ஆசிரியர்கள், மகாபாரதம் எப்படிச் சில கிரேக்க இலக்கியங்களினின்றும் கடன் வாங்கப்பட்டது; அதனால் எப்படி இந்தி யாவுக்கெனத் தனி வரலாற்றுச் சான்றுகள் கிடையாது, என்று சொல்வதற்குப்பெரும் சிரமம் எடுத்துக் கொண்டார்கள். இந்தி யன் இவ்வுலகியற்பொருட் செல்வத்தைப் பற்றிச் சிறிதும் கவலைப்படாத அளவுக்கு ஆன்மீகவாதி, ஆகவே அவனுடைய செல்வம் முழுவதையும் அடிமை கொண் டவன் தாராளமாக எடுத்து அனுபவிக்க

கலாம் என்று நம்மிடமே கூறப்பட்டது. சுருங்கச் சொன்னுல் நமக்காக ஒரு உள் நோக்கத்தோடு வரலாறு தீட்டப்பட்டது. வரலாறு முன்னேற்பாடாக நிச்சயிக்கப் பட்ட ஒன்று என்றும் நம்மிடம் கூறப்பட் டது. இது நம் தலைவிதியே! அப்படி முன்னேற்பாடாக வரலாறு நிச்சயிக்கப் பட்டிருந்தால் அது பற்றி நீங்கள் ஒன்றும் செய்ய முடியாதுதான். தலைவிதி, கருமம் இவற்றிலெல்லாம் நம்பிக்கை கொண்ட நல்ல இந்தியர்கள் பலரும் அதற்கு ஒப்புக்கொண்டார்கள்.

ஆனுல் நம்முடைய வரலாற்ருசிரியர் களில் பெரும்பாலோர் ஆளவந்தோரின் இந்தக் கிளிப்பிள்ளைப் பாடத்தைத் தூக்கி யெறிந்தார்கள் என்று கூறலாம். கடுமை யாக உழைத்து ஒரு புதுப் பாதையை அவர்கள் உருவாக்கினுர்கள். கடுமை யான நிபந்தனைகளுக்கும், துன்பங்களுக் கும் இடையூறுகளுக்கும் இடையில் உண் மைகளைக் கண்டுபிடித்து, அப்படிப் புதி தாகக் கண்ட விஷயங்களைக் கோர்வைப் படுத்தி வரலாற்றின் மேல் ஒரு புதுக் கண்ணோட்டத்தைச் செலுத்தினுர்கள்; நமது வரலாற்று வளர்ச்சி பற்றிய புதிய கொள்கைகளையும் உருவாக்கினுர்கள்.

அவற்றில் ஒரு சிலவற்றை இங்கே குறிப்பிடலாம். இந்தியா எப்போதுமே சுயாட்சிக் குடிமை முறைகளை அல்லது மக்கள்கூடி ஜனநாயக வாக்குரிமை மூலம் பொதுப் பிரச்னைகளைத் தீர்த்துக் கொள் ளும் முறைகளைப்பெற்றிருந்ததில்லை என்ற கொள்கையை கே. பி. ஜெயஸ்வால் உடைத்தெறிந்தார். ரானடேயும், ராஜ் வாடேயும் கெளுஸ்கரும் ஏனையோரும் புரட்சிகரமான மராட்டிய எழுச்சிகளைப் பற்றிய புதிய சித்திரங்களைப் படைத்தார் கள். பிரிட்டிஷாரின் தைரியமெல்லாம், அவர்களது இதமான நம்பிக்கைத் துரோ கச் செய்கைகளிலேதான் பொதிந்து கிடக் கிறது என்ற ரகசியத்தை மேஜர் பாசு வெட்ட வெளிச்சமாக்கினுர். சவர்க்காரின் கைகளில் சிப்பாய்க் கலகம் சுதந்திரப் போராட்டமாகியது. அவருக்கும் முன்பே மார்க்ஸ் அந்தப் பெரும் போராட்டத்தை பொதுமக்களின் பரவலான வீர எழுச்சி எனும் உண்மையைக் கண்டிருந்தார். *பாரத்மன் அங்ரேசி ராஜ்* எழுத்தாளர் ஒரு வரும் இருந்தார். இப்படிப் பலப்பல.

இவர்கள் எல்லாம் அன்னியரைஎதிர்த்து விடுதலை பெறுவதற்கான உணர்வினை ஊட்டுகின்ற முறையிலே வரலாற்றையும் அதன் கடந்த காலத்தையும் பற்றிய இளம் பாரத எண்ணங்களுக்கு உருவம் கொடுத்தார்கள். இந்த விதமாக இந்திய மக்களின் விடுதலை இயக்கத்தில் சரித்திர ஆசிரியர்களும் பெரும் பங்கு வகித்தார் கள் என்பது மறுக்க முடியாத உண்மை யாகும்.

வரலாற்று ஆசிரியர்களின் மத்தியிலும் நமது வீழ்ச்சிக்கான காரணங்கள் பற்றிக் கருத்து வேற்றுமைகள் இருந்தன. வர லாறு பூர்வமான நமது வளர்ச்சி பற்றிய அபிப்பிராய பேதங்களும் வரலாற்றுத் தத்துவ வேறுபாடுகளும் அவர்களிடையே நிலவின. ஆனுலும் அவர்களெல்லாம் பிரிட்டிஷ் ஆட்சியைத் தூக்கியெறிந்து அரசியல் சுதந்திரம் — அது குடியேற்ற நாட்டு அந்தஸ்தோ, சுயாட்சி முறையோ அல்லது பூரண விடுதலையோ எதுவானு லும் சரி—பெறவேண்டிய அவசியத்தைச் சற்று வித்தியாசமான அளவுகளில் — ஒப்புக்கொண்டார்கள்.

அன்னியராட்சி நாட்டு நன்மைக்குகந்த தல்ல என்பதை ஏறத்தாழ அவர்கள் எல் லோரும் கருதினுலும் வரலாற்று இயக்கு சக்தி எது என்பது பற்றி ஒன்றுபட்ட கருத்துக் கொண்டிருக்கவில்லை. கடந்த காலத்தில் எப்படி வளர்ச்சியடைந்தோம், உலக சமூகங்கள் உள்ளார்ந்து எப்படி நிறுவன ரீதியாகமுன்னேறின — பரஸ்பர எதிர்ப்பு அல்லது நட்பு, படையெடுத்து வெற்றி பெறுதல் அல்லது அழிந்து நாச

மாதல் போன்ற உறவுகள் எந்த நியதிகளால் ஏற்பட்டன என்பதையெல்லாம் எடுத்துரைக்கும் வரலாறு பற்றிய, ஒப்புக் கொள்ளப்பட்ட ஒரு பொதுக் கண்ணோட்டம் அவர்களிடம் இருந்ததில்லை. சிலர் பரப்பிரகிருதி அல்லது பரப்பிரம்மம் என்னும் அமானுஷ்யக் கொள்கையின் விரிந்த விஸ்வ ரூபமாக வரலாற்றின் ஹெகலிய தத்துவத்தில் நம்பிக்கை வைத்தார்கள். சிலர் ஜாதீய உட்பிரிவும் பூசல்களின் தொடர் சித்திரமாகவே இந்திய வரலாற்றைப் பார்த்தார்கள். சிலர் அதன் போக்கினை மதங்களிலும் மத வேறுபாட்டுப் பிணக்குகளிலும் கண்டார்கள். சிலர் கங்கை, பாரதம், இவற்றின் பிரத்யேகமான பூகோள அமைப்புத்தான் வரலாற்றைச் செலுத்துகின்றது என நினைத்தார்கள். சிலர் பழங்குடி இனத்தவரிடையே நடைபெற்ற சண்டைகள் போராட்டங்கள் இவற்றைப் பற்றிய சாதாரணக் கதையாகவே வரலாற்றை நோக்கினார்கள். அனைத்துக்கும் இறுதியாக எல்லோருடைய தலைவிதியையும் நிர்ணயிக்க வல்ல ஒரு அவதார வீர புருஷனால்தான் இந்தத் தத்துவப் பிணக்குகளிலிருந்து ஒரு முடிவான வழி கண்டு பிடிக்கப்படவிருக்கிறது என்றும் நம்பலானார்கள். இந்த அவதார புருஷ தத்துவம், இந்தியச் சிந்தனையாளர்கள்—எழுத்தாளர்கள் ஆகியோரின் வழிக்குப் பொருத்தமான ''முன்கூட்டி நிச்சயித்தல்'', ''ஊழ்'' முதலியவற்றின் தத்துவார்த்த நியதியோடு இணைந்தது. ஏனெனில் ''எப்போதெல்லாம் உலகில் தர்மம் அழிவெய்தக் குழப்பங்கள் நேர்கின்றனவோ அப்போது பகவான் அவதாரம் செய்து அதர்மத்தை ஒழிப்பார்'' என்று கூறும் கீதையின் விளக்கமான ''இந்து தர்ம அவதார'' தத்துவத்தோடு அது சரியாக ஒத்திருக்கிறது. ஆனால் வரலாற்று அவதார தத்துவமும், வரலாற்று முடிவும் மேல் நாட்டுத் தத்துவ வாதிகள் விளக்கியுள்ள வீரத்தத்துவமும் ஒன்றல்ல. ஏனெனில் கீதைத் தத்துவத்தில் அவதார புருஷனே உட்படுத்தப் படுகிறான். இரண்டாவதாக ஒவ்வொரு அவதாரமும் ஒரே மாதிரியானதாகவோ அல்லது முந்திய அவதாரத்தை அப்படியே நிலைநிறுத்திக் காட்டுவதாகவோ இல்லாமல் ஒரு புது யுகத்திற்கான மாறுதலாகவோ (யுகப்ரவர்த்தன்) அல்லது மனு தர்மத்தின் மாற்றமாகவோ (மனுவந்தர்) இருந்ததை வரலாற்று முடிவும் அதினின்றும் கிளர்ந்த புதிய வரலாறும் எடுத்துக் காட்டின. மூன்றாவதாக இந்த மாறுதல், சமூகப் பழக்க வழக்கங்கள், திருமணம், குடும்பம், ஒழுக்க விதிகள், உற்பத்தி, சொத்துரிமை போன்ற விஷயங்களில் பல மாறுதல்களின் மூலம் தெளிவாயிற்று. ஆகையால் இங்கே குழப்பங்களையும் முரண்பாடுகளையும் தீர்ப்பதற்குப் பயன்படுத்தப்பட்ட யுத்தம், பலாத்காரம் அல்லது மகா புருஷ அவதார தத்துவங்கள், புறவயமாக நிரூபணம் செய்யக்கூடிய சமூக மாறுதல்களுக்கும், சமூகப் பண்புகளுக்கும் வழி காட்டுகின்றன. அப்பாலைத் தத்துவத்தின் சூட்சுமமான முழுமைகள் அல்ல. ஆயினும் இக்கொள்கைகள் புராணக் கதைகளாலும் தத்துவங்களாலும் முலாம் பூசப்பட்டிருப்பதாலும் (ஹெகலில் உள்ளது போல்) இத்தத்துவம் முழுவதும் ஊழ் அல்லது விதி என்ற சொற்களால் விவரிக்கப்படுகிறது. ஆகையால்தான் யுத்தம் புரிய வேண்டும் என்று தர்க்க வாதங்களால் கிருஷ்ணன் அறிவுறுத்திய பொழுது, அர்ஜுனன் மறுத்தபொழுது, கிருஷ்ணன் தன் விஸ்வரூப தரிசனம் காட்டி எப்படிக் கௌரவர்கள் ஏற்கனவே மாண்டு சாம்பலாகிறார்கள் என்பதைக் காட்சியாகவே காட்டுகிறார்.

நமது நவீனகால வரலாற்று ஆசிரியர்களும்கூட இந்தத் தத்துவங்களில் ஒன்றையோ அல்லது பலவற்றையோ சிக்கெனப் பிடித்துக் கொண்டிருக்கிறார்கள். அவர்களில் அநேகர் முதலில் சமூக மாறுதல்களையும், அடுத்து விடுதலைப் போராட்டத்தையும் விரும்பினார்கள். மாறாக சிலர்

விடுதலையை முதற்படியாகவும் சமூக மாறுதலை அடுத்தபடியாகவும் விரும்பி னுர்கள்.

ஆனுல் இந்திய மக்கள் முக்கிய பாத் திரம் வகித்த சமுதாய முன்னேற்றத்திற் கான புறவய சக்திகள், ஒவ்வொரு மனித னையும் விடுதலைப் போராட்டத்திற்கே இறுதியில் கொண்டு சென்றன. சுதந் திரக் கோரிக்கை எதிர்கால முன்னேற்றத் திற்குத் தலையாய நிபந்தனையாயிற்று.

இப்போது விடுதலை கிடைத்து இருப தாண்டுகள் கடந்து விட்டன. நமது வர லாற்று ஆசிரியர்கள் வரலாறு பற்றிய எந் தத் தத்துவத்தை இப்போது மேற்கொண் டிருக்கிருர்கள் என்று கண்டுபிடிப்பதற்கும் அவர்களது சாதனையைப் பரிசீலிக்கவும், குறிப்பாக அவர்களது அபிப்பிராயத்தில் வரலாற்று வளர்ச்சிக்குத் தலையாய நியதி யாக இருந்தது எது? சமுதாயத்தை சமுதாய வரலாற்றை நடத்திச் செல்கின்ற பிரதான சக்திகள் யாவை? மக்களும் அவர்தம் தலைவர்களும் கடந்தகால, தற் கால, எதிர்கால சமுதாயத்தைக் கட்டு வதற்கு என்ன பங்கினை வகித்துள்ளார் கள் என்பதைப் பற்றியெல்லாம் கேட்டு விமர்சிக்கவும் இது தக்க தருணமாகும்.

II

இவ்வாண்டினை நம் நாடு இந்திய விடுதலைச் சிற்பியும், ஸ்தாபகரும் தலைவரு மான மகாத்மா காந்தியின் பிறந்தநாள் நூற்ருண்டாக அனுசரிக்கிறது. ஏகாதிபத் தியத்தை எதிர்த்துப் புரட்சிகரமான விடு தலைப் போராட்டத்திற்கு இந்திய மக்களை வழி நடத்திய மாபெரும் தலைவர்களில் ஒருவர் அவர். அந்நிய ஆட்சிக்கும் அதன் செல்லப் பிள்ளைகளான இந்திய சமஸ்தானுதிபதிகளுக்கும் எதிரான போருக்கு மக்களைத் தயார்செய்து, கட்டுப் பாட்டுடன் வழி நடத்திய வரலாற்றுத் தலைவர் அவர். 1919ஆண்டிலிருந்து 48ல் அவர் கொடிய கொலைக்கரங்களால் வீழ்ந்துபடும் வரை இந்நாட்டு வரலாற்றை உருவாக்கியவர். இந்தியப் புரட்சி அதில் மகாத்மாவின் பங்கு, மக்களும் மகாத்மா வும் நிகழ்த்திய அற்புதம் ஆகியவற்றைப் பற்றிய தத்துவங்களை இங்கே நமது வர லாற்று ஆசிரியர்கள் பரிசீலிப்பார்களாக!

யார் யாரை உருவாக்கினுர்கள்? மகாத்மா மக்களை உருவாக்கினுரா? அல் லது மக்கள் மகாத்மாவை உருவாக்கினுர் களா? வரலாற்றை மக்கள் உருவாக்கி னுர்களா? அல்லது ஆண்டவனே திரு அவதாரம் செய்து உயிர்ப் பிச்சை கொடுப்பார் எனக் காத்திருந்த, ஜட உல கம் என அடிக்கடி அழைக்கப்படும், இந்த உலக மக்களை ஒன்று திரட்டி, அவருக்கே உரித்தான அவரது சொந்தக் கொள்கை வழியில், வரலாற்றை முழுக்கப் பயன்படுத் தினுரா? அல்லது மக்கள் இயற்கை யாகவே அவர்களுக்குள்ள சுபாவத்தாலும் கூட்டு அனுபவத்தாலும், ஏகாதிபத்திய வாதிகளின் கொடுங்கோலாட்சிக்கு எதி ராகக் கிளர்ந்து நடவடிக்கையில் இறங் கினுர்கள், புரட்சிகரமான கிளாச்சிகளைத் தொடங்கினுர்கள், பரந்த அளவில் மக்கட் படுகொலை நடந்தது, அது காந்தியை அதிர்ச்சிக்குள்ளாக்கி, வரலாற்று அரங் கத்திற்கு அவரைக் கொண்டுவந்து நிறுத் தியது, அதிலிருந்து அவர் மக்களுக்குச் சரியான கோஷங்களைக் கொடுத்து ஸ்தா பனத்தைக் காட்டிக்காத்து அதன் தலைவ ரானுர் என்பதா?

மக்கள், மகாத்மா இவர்களின் எழுச் சியின் தோற்றம் இவர்களிடையே தொடர்ந்து பரிமாறிக் கொள்ளப்பட்ட எண்ணங்கள், நடவடிக்கைகள், அனு பவங்கள், இவை ஒன்றுக்கொன்று இடை யிட்ட செயல்களாகவே இருந்தன. இதில் எப்போதுமே மக்கள் தங்கள் முத்தி ரையை வரலாற்றில் பதித்து வந்திருக்கிருர் கள். மகாத்மாவும் அடிக்கடி மக்களைத்

தூண்டியும், சில சமயங்களில் தடுத்து நிறுத்தியும், கோடிக்கணக்கானவர்களது விருப்பத்தின் பிரதிபிம்பமாக விளங்கி வந்திருக்கிருர். மக்களும் அவரைப் பின்பற்றினர்கள். இருந்தும் நாம் வரலாற்றைப் போதிக்கும் போது மகாத்மா காந்திதான் இந்தியாவை வெற்றிக்கு இட்டுச் சென்ருர், அவரது எண்ணங்களும் உணர்ச்சி வேகமும் மட்டுமே நம்மை விடுதலைக்கு வழி நடத்தியது என்று சொல்லுமாறு நிர்ப்பந்திக்கப் படுகிருேம். மகாத்மா காந்தி மட்டும் நமக்குக் கிடைத்திராவிட்டால் நாம் எங்கே இருந்திருப்போம்? என்பன போன்ற கூற்றுக்கள் நல்ல மனேபாவங்களாக இருக்கலாம், இந்திய நாட்டின் சிறப்பிக்குக் கொடுக்கின்ற மரியாதையாகவும் இருக்கலாம். ஆனல் வரலாற்றுக்கு முற்றிலும் பொருந்துவதாக, விஞ்ஞான பூர்வமானதாக இராது. அகவயமான வரலாறு பற்றிய அப்பாலைத் தத்துவப் பார்வையாகவே அது இருக்கும். இதை மகாத்மா காந்தியின் வாழ்க்கையிலிருந்தே உதாரணங் கொடுத்து விளக்க முடியும்.

மகாத்மா ஒரு வசதிமிக்க குடும்பத்தைச் சேர்ந்தவர். சௌராஷ்டிராவில் ஒரு இந்திய அரசிளங்குமாரனைப் போன்ற ராஜபோகமான சூழ்நிலையில் வளர்க்கப்பட்டவர். இங்கிலாந்தில் மிக உயர்தரமான கல்வியைப் பெற்றவர். பிரிட்டிஷ் சட்டப் பயிற்சியும் பெற்றவர். சாம்ராஜ்யத்திற்கு விசுவாசமாக இருப்பதில் நம்பிக்கை கொண்டவர்; அதுதான் நியாயம், நேர்மை என்று கருதியவர். தென்ஆப்பிரிக்காவில் இந்தியர்களை வெள்ளை ஆளும் வர்க்கம் அடக்கி ஒடுக்கியதுதான் அவரை எதிர்ப்புக்குத் தூண்டியது. ஆனலும் அவரது சாம்ராஜ்ய பக்தியை அது குலைக்கவில்லை. முதலாவது உலக யுத்தத்தின்போது பல புரட்சி வீரர்கள் அதைத் தூக்கியெறிந்து விட வேண்டுமென்பதற்காக சதி செய்து தலைமறைவாகிய போது, சாம்ராஜ்யத்திற்காகவும் அதன் வெற்றிக்காகவும் அவர் பாடுபட்டார் என்பது தெரிந்த விஷயமே.

சாம்ராஜ்யம் யுத்தத்தில் வெற்றி பெற்றது. ஆனல் யுத்தத்தின் கொடூரமான விளைவுகளைத் தாங்கிக் கொள்ள வேண்டியிருந்த மக்கள், யாருடைய லாபத்திலே ஏகாதிபத்திய வாதிகளும் அவரது அடிவருடிகளும் இந்தியாவில் உண்டு கொழுத்தார்களோ, அந்த எளிய மக்கள், கலகங்களும் வேலை நிறுத்தங்களும் செய்யத் தொடங்கினர்கள். யாருடைய வெற்றிக்காக காந்தி பாடுபட்டாரோ அதே பிரிட்டிஷ் படையினராலேயே அவர்கள் ஒடுக்கப்பட்டார்கள். ஜாலியன் வாலா பாக் படுகொலை, மக்களின் கலகம் இவை காந்தியையே கொதிப்படையச் செய்தது. அவருக்குள்ளிருந்த சாம்ராஜ்ய பக்தி மறைந்தது. தீர்க்கமான புரட்சி உணர்ச்சி தலைதூக்கியது. புரட்சியாளராக மாறிய காந்திமக்களுக்குத்தலைமைதாங்கினர். அரசாங்கம் ஒரு சாத்தான், அந்தச் சாத்தானை ஒழித்துக் கட்டவேண்டும், என்று பிரகனடப்படுத்தினர். தீமையைச் சீர்படுத்த முடியாது. அது ஒழிக்கப்பட்டே தீர வேண்டும். தீமைக்குத் துணைபோக முடியாது. அதை எதிர்த்துப் போராட வேண்டும். இவ்வாறு அவரது கருத்துக்கள் மாறின.

தற்காலத்து பந்த் என்பதற்குச் சரியான முன்னேடியாக "அகில இந்திய ஹர்த்தால்" என்ற கோஷத்தை அன்று எழுப்பினர். அதன் மூலம் நாடு முழுவதிலுமுள்ள மக்கள் அனைவரையும், அவர்களது நடவடிக்கைகள் தேசீய அளவில் பரந்து இணைந்ததாக இன்னும் அமையாவிட்டாலும், "ஒரே வருடத்தில் சுயராஜ்யம்" என்ற தெளிவான அரசியல் பொது லட்சியத்தோடு, அனைத்துத் தேசீய இணைப்பு சக்தியாக, மக்களை போராட்ட அரங்கிற்குத் திரட்டிக் கொண்டு வந்தார்.

அப்பாலைத் தத்துவார்த்த வரலாற்று ஆசிரியர்களுக்கான கேள்வி இதுதான்: இந்தத் தூலமான இந்திய வரலாற்று

அரங்கிலே யார் யாரை உருவாக்கினர் கள்? விடை தெளிவானதே! மக்கள் வழி காட்டினர்கள், நடவடிக்கையில் இறங்கி னர்கள்; மகாத்மாவின் சாம்ராஜ்ய பக்தி யைச் சரியச் செய்து புரட்சிகரமான எதிர்ப்பு சக்தியாக அவரை மாற்றினர்கள். அவரிடம் அமைந்து கிடந்த தலைமைக் குரிய குணம்சங்கள், ஆற்றல், அஞ்சாமை மக்கள் இயக்கத்திற்கேற்ப தன்னைச் சரிப் படுத்திக் கொள்ளுதல் ஆகியவற்றை வெளிக்கொணர்ந்து தீர்க்கமான ஆயுத மாக அவரைக் கொண்டு வந்தார்கள். காந்தி மக்களிடம் கற்றுக் கொண்டே அவர்களுக்கு வழிகாட்டினர்; செயலில் இறங்கிய மக்கள், விடுதலை இயக்கத்தின் புகழ்மிக்க பக்கங்களைத் தங்கள் செங் குருதியால் தொட்டு வரைந்த மக்களின் வரலாற்றின் கருவியாக அவர் மாறினர். மேதைகளின் சிந்தனைகள் மட்டுமே, அவர்களே அதில் முக்கிய பாத்திரம் வகித் தாலும்கூட, வரலாற்றைப் படைப்பதில்லை என்னும் எனது கூற்றுக்கு மகாத்மாவின் வாழ்க்கையிலிருந்தும் சிந்தனையிலிருந் துமே மற்ெருரு சிறு குறிப்பைஎடுத்துக் காட்டுவேன். இந்த சிந்தனைகள் கூட சமுதாய முன்னேற்றத்திற்கான லட்சிய விதிகளிலிருந்துதான் கிளர்ந்தெழுகின் றன. அவற்றுக்குத் துணைபுரிவதை விட்டு எதிர்நீச்சல் போடுபவர்கள் மக்களாலும் வரலாற்ருலும் முற்றிலும் புறக்கணிக்கப் படுவார்கள். இந்த விதியைப் பற்றி பின்னல் குறிப்பிடுவேன்.

நாமெல்லாம் அறிவது போல, மகாத்மா காந்தி சமுதாயம், வரலாறு பற்றிய சிந் தனைகளின் அடிப்படையில் ஒரு நவ இந்தி யாவை உருவாக்க விரும்பினர். ஆனல் சாராம்சத்தில் அவை மத்திய கால இந்து இந்தியா அமைப்பு மாதிரி சில அடிப் படையான கற்பனைகளையே பிரதிபலித் தன. இந்தியப் புரட்சியின் தலைவராவ தற்கு முன்பே அவர் தனது ''சுயராஜ்யம்'' என்னும் நூலில் இவைகளை வெளிக்கோட் டுச் சித்திரமாக காட்டியுள்ளார். பழைய உற்பத்தி வழி முறைகளின் அடிப்படை யில், அதாவது நூற்புச் சக்கரம், மாட்டு வண்டி, தீண்டாமையற்ற வருணசிரம தர் மம், செல்வர்களின் சொத்துக்களை அவர் களிடமே தர்மகர்த்தா முறையில் விட்டு வைத்தல், பிரம்மச்சரியத்தை மேற் கொண்ட குடும்பம், முரண்பாடுகளையும் பகைமையுணர்ச்சிகளையும் அகிம்சையின் மூலம் தீர்த்துக் கொள்ளுதல், தவறு செய் பவனின் மனத்தை பாதிக்கப்பட்டோரின் கஷ்டங்களைக் காட்டி மாற்றுதல், எத்த கைய போருக்கும் எதிர்ப்புத் தெரிவித்தல் ஆகியவற்றின் அடிப்படையில் ஒரு சமூ கப் பொருளாதார அமைப்பை விரும்பி னர். இந்தச் சிந்தனைகள் எல்லாம் அவ ருடைய ஜீவிய காலத்திலேயே வரலாற் றுப் போக்கினல் புறக்கணிக்கப்பட்டன. யதார்த்த வாதியான மகாத்மாவும் அதற் கேற்பத் தன்னைத் திருத்திக் கொண்டார். தனி நபர்கள் அல்லது பொதுமக்களின் ஒவ்வொரு செய்கைக்கும் முன் நிபந்த னையாயமைந்த அவரது பிரசித்தமான அகிம்சையைத்தான் எடுத்துக் கொள்ளுங் களேன்! அரசாங்கத்தைத் தூக்கியெறி வதற்குரிய நடவடிக்கைக்கு அவர் தயார் செய்து கொண்டு **யங்இந்தியா**வில் ''சிங்கம் பிடரியை உலுப்புகிறது'' சாத் தானின் சாம்ராஜ்யத்திற்கு ''மரண தாண்டவம்'' (Dance of Death) போன்ற வீரமுழக்கச் சவால்களை எழுதிய போது சௌரி—சௌராவில் தம்மைச் சுட்ட சில போலீஸ்காரர்களை விவசாய மக்கள் கொன்று விட்டார்கள். உடனடி யாக மகாத்மா தன் போராட்டத்தை வாபஸ்பெற்றுக்கொண்டு சிறை சென்ருர். கவலையில் ஆழ்ந்திருந்த சாம்ராஜ்யம் ஆசுவாசப் பெருமூச்சு விட்டது. மக் களோ அதைப் பெருந் தோல்வியாக, முட்டுக் கட்டையாக நினைத்தார்கள். மிகப் பெரிய அளவில் நாடு பின்வாங்கி யது. ஏகாதிபத்தியம் தாக்குதல் தொடுத் தது. இந்து முஸ்லீம் கலவரத்தையும் முரண்பாடுகளையும் தூண்டி விட்டு புரட்சி வேகத்தை நசுக்கித் தூள்தூளாக்கியது.

மகாத்மா, அவருடைய அகிம்சையை எதிரி எப்படிப் பயன்படுத்திக் கொண்டான் என்றும் தன் போர்த் தந்திரத்திலுள்ள மாபெரும் தவறையும் திகிலுடன் உணர்ந்து கொண்டார்.

மக்கள் அவரது முன் நிபந்தனையான அகிம்சையை ஒருபோதும் ஒப்புக் கொண்டதில்லை. இப்படி, வரலாற்றில் *1930, 1942, 1945* போன்ற பெரும் இயக்கங்களை மகாத்மா ஆரம்பித்து,அகிம்சையைக் கடைப்பிடிக்க வேண்டுமென்று கேட்டுக் கொண்ட போதும்கூட, மக்கள் கட்டுக்கடங்காமல் வீறிட்டெழுந்தார்கள்; அப்பொழுதெல்லாம் அவர் அகிம்சையாம் முன் நிபந்தனையைப் பரிபூரணமாக வற்புறுத்தவில்லை. எதிர்த் தாக்குதல் மூலம் மக்கள் கொடுங்கோலர்களின் ''சிம்ம பயங்கர''த்திற்கு எதிராக பழி வாங்குகிறார்கள் என்ற காரணத்திற்காக போராட்டத்தை வாபஸ் பெறவில்லை, என்பதைக் காண்கிறீர்கள். பிரிட்டிஷாரும் அந்த நாட்களில் வன்முறையை நிறுத்தும்படி வாதிட்டார்கள். அவரது 'உயர்தரமான' கொள்கைகளைக் கடைப்பிடித்ததினால் ஏற்பட்ட தோல்வியைக் குத்திக் காட்டினார்கள். ஆனாலும் அவர் எதிர் நடவடிக்கை எடுக்கவும் 1921-ல் நடந்தது போன்ற தவறை மீண்டும் செய்யவும் மறுத்துவிட்டார். 1921-ல் அவரது வழிமுறையால் ஏற்பட்ட பயங்கர விளைவுகளைப் பார்த்த பிறகு பலாத்காரமும், அகிம்சையும் அவரது மக்கள் இயக்கத் திசைவழியின் தீர்க்கமான, நிச்சயமான கருவியாக இருந்தது நின்று விட்டது. மறுபடியும் அதே கேள்வி: யார் யாருக்குப் போதித்தார்கள்? யார் யாரை வழி நடத்தினார்கள்?

மக்கள்தான் மகாத்மாவுக்குக் கற்றுக் கொடுத்தார்கள். மக்களிடமிருந்து அவர் அதிகார வர்க்கத்தின் பலாத்காரத்தை அகிம்சையினால் — அல்லது லட்சியம், நடைமுறை என்ற சொற்புரட்டுக்களைப் பற்றிக் கவலைப்படாத, எந்த நிலையிலும் எப்போதும் புரட்சிக்கு அத்தியாவசியமான பக்கவாத்தியம் பலாத்காரம் ஒன்றே என்பது பொருளல்லவானாலும், விடுதலையின் கீர்த்தி வாய்ந்த ''பலாபலன்கள்'' (''ends'') இழிவான முறை என்றழைக்கப்படும் பலாத்கார முறைகளுக்குப் பொருந்தாதவை என்று கருதாத மக்களின் சாத்வீகத்தால் — தடுத்துவிட முடியாது, ஏனெனில் முடிவாகப் பகுத்துப் பார்க்கையில் கொடுங்கோலரின் அதிகார பலம் பலாத்காரமே, அது சிரஞ்சீவியாக நிலைத்திருக்கிறது, அவர்களோடு தொடங்குகிறது, என்பதைக் கற்றுக்கொண்டார்.

அவரது தர்மகர்த்தா முறைத் தத்துவமும் அதே கதியைத் தான் அடைந்தது. கிறிஸ்து ஜெருசலத்திலிருந்து வட்டிக்குக் கடன் கொடுப்பவர்களை விரட்டினார். புத்தர் அவருடைய சீடர்கள் யாரும் இரண்டு ஆடைகளுக்கு மேல் வைத்திருப்பதைத் தடை செய்தார்.ஆனால் அவருடைய கண் முன்னாலேயே அவருடைய மாணவ மன்னன் ஒருவன் சிம்மாசனத்திற்காகத் தன் தந்தையையே கொலை செய்தான். அதே போலக் காந்தியின் கோடீஸ்வர சிஷ்யர்களான அந்த ''தர்மகர்த்தாக்கள்'' தங்களது பெருங்கொள்ளை லாபத்திலிருந்து அற்பத்தொகையாக சிறிதளவே ஊதியம் கேட்ட தொழிலாளி மக்களைச்சுட்டார்கள். அத்துடன் அவர்களது பாவத்திற்குப் பிராயச் சித்தமாக கோவில்களைக் கட்டினார்கள். கோபத்தாலும் அப்பட்டமான வெறுப்பினாலும் மகாத்மாகூட சபர்மதிக் கரையில் அமைந்திருக்கும் அவரது அபிமான ஆசிரம நகரான அகமதாபாத்தின் தெருக்களிலேயே ஒரு மாபெரும் வேலை நிறுத்தப் போராட்டத்திற்குத் தலைமை தாங்கி நடத்த வேண்டியிருந்தது. மறுபடியும் ஒரு முறை — வரலாற்றை யார் சிருஷ்டித்தார்கள்? என்பது — கேள்வி. தலைவர் மக்களை உருவாக்கினாரா? மக்கள்

தலைவரை உருவாக்கினார்களா? யாரிடமிருந்து யார் போதனை பெற்றார்கள்? உண்மையில் அது, கடிவாளத்தை எப்போதும் கையில் பிடித்துக் கொண்டிருக்கும் வரலாற்றோடு, மக்களோடு, கொள்ளும் பாடங்களின் ஒரு ஆரோக்கியமான பரிவர்த்தனையாகும். தனி மனிதர்களின் சிந்தனைகள், அவை எவ்வளவு மகத்தானவையாயினும், வரலாற்றைச் சிருஷ்டிப்பதில்லை.

மகாத்மாவின் கொள்கைகளிலிருந்து மற்றுமோர் அம்சத்தையும் எடுத்துக் கொள்கிறேன். அதுதான், விடுதலைக்கான அரசியல் இயக்க வெற்றிக்காக மட்டுமல்ல இந்திய சமுதாயப் புனருத்தாரண வெற்றிக்காகவும் கூடத்தான், தீண்டாமை ஒழிப்பை ஒரு பரிபூரண முன் நிபந்தனையாக அவர் வற்புறுத்தியதாகும். அந்த மாபெரும் இந்தியப் புரட்சியின் ஜீவாதார கோஷம் என்னவாயிற்று?

விடுதலை கிடைத்த இருபது ஆண்டுகளுக்குப் பிறகும், கல்வியறிவு பரவிய பின்னும், தீண்டாமை ஒழிப்பு, பின்தங்கிய வகுப்பினரின் முன்னேற்றம் இவைகளுக்காக எவ்வளவோ செலவு செய்த பிறகும் கூட இந்து சமூகத்தில் அது இன்னும் பிடிவாதமாக இருந்து கொண்டிருக்கின்றது. எங்கெல்லாம் இந்தத் தீண்டத்தகாத மக்கள் (இவர்களை அரிஜனங்கள் என்றழைப்போம்) தங்கள் உரிமைகளையும் சமத்துவத்தையும் நிலைநாட்டிக் கொள்ள முயற்சிக்கிறார்களோ அங்கெல்லாம் பணம் படைத்த பண்ணையார்களாலும் மேல் ஜாதிக்காரர்களாலும் தூண்டப் பெற்ற இந்து சமூகத்தைச் சேர்ந்த மற்ற எல்லா ஜாதிக்காரர்களும் அவர்களின் ஆதிக்கத்தில் உள்ள துப்பாக்கிகள் உள்பட எல்லா பலாத்கார முறைகளையும் கொண்டு அரிஜனங்களைத் தாக்குகிறார்கள். தீண்டாமை ஒழிப்பின் இந்த எதிர்ப்புக்கு மூலகாரணம் என்ன? மாபெரும் மகாத்மாவின் ஆசிகள் இருந்தும், அரசாங்கத்தின் பிரச்சார யந்திரங்கள் இருந்தும், தீண்டாமை ஒழிக்கப்பட்டு விட்டது என்று கூறும் அரசியல் சட்டம் இருந்தும் மக்கள் மத்தியில் குறிப்பாக கிராமாந்தர அளவில் இத்தகைய முழு சக்தியோடு பிடிவாதமாக அது நிலவுவது ஏன்? இந்தக் கேள்வியின் நிலையே, மகா மனிதர்களின் வெறும் சிந்தனைகளும் கொள்கைப் பிரசாரமும், சட்ட அங்கீகாரமும் கூட சமூக யதார்த்தத்தோடு கூடிய கொள்கையை அல்லது வரலாற்றுப் போக்கின் மாற்றத்தை மூடி மறைக்க முடியவில்லை என்பதைக் காட்டுகிறது. ஏனெனில் சிந்தனைகள் மட்டுமே வரலாற்றைப் படைக்கவில்லை. ஆகவே கடந்தகால இந்திய வரலாற்றில் தீண்டாமையை உற்பத்தி செய்து இன்னும் அதைப் போஷித்துக் கொண்டிருக்கும் அமைப்பு முறையின்மூல காரணங்கள் பற்றி சில நிமிடங்கள் பார்க்கலாம். வரலாறு பற்றிய சமுதாய விதியின் நோக்கில் அதன் மூலத்தை நாம் சரியாகப் புரிந்து கொண்டாலொழிய இந்தப் பிரச்னைக்கான முடிவு நம்மை ஏமாற்றிவிடும். தீண்டாமையை நாம் இல்லை என்று மறுக்க விரும்பினாலும் எவ்வளவோ நீதி போதனைகள் செய்தும், அது பற்றிச் சட்டங்கள் இயற்றியும், இந்திய அரசியல் சாசனத்தில் அதற்கு உயர்ந்த இடம் கொடுத்திருந்தும் அந்த மறுப்பு யதார்த்தபூர்வ மானதாக ஆகவில்லை. இந்தக் கேவலமான பழக்கத்திற்கும், அதை ஒழிப்பதில் நமக்கு ஏற்பட்ட தோல்விக்கும் சிகரம் வைத்தாற்போல இந்து மதத்தின் மிகப் பெரிய சாமியார் ஒருவர் தனது புனிதமான உத்திரவின் மூலம் அதற்குப் பாதுகாப்பளித்திருக்கிறார். அவருடைய உத்தரவைப் பொறுத்த மட்டில், அவரைக் குறைகூறுபவர்களை விட, அவருக்கு மிக அதிகமான, நிச்சயமான ஆதாரங்கள் இருக்கின்றன. கடந்த காலம் அவருடையதாயிருக்கலாம் ஆனால் நிகழ் காலமும் எதிர்காலமும் அவருக்

கில்லை. சட்டங்கள், ஞானிகள், மகாத்மாக்கள் எல்லாம் இருந்தும் தீண்டாமையை ஒழிக்க முடியாத தோல்வி இருக்கிறதே, அது சிந்தனைகள் மட்டுமே — அவை மக்களை ஆட்கொண்டு இத்தகைய ஆளுமைக்குஅத்தியாவசியத்தேவையான தூலமான பொருள்முதல் வாத நிலைமைகளும் இருந்தாலொழிய — வரலாற்றை உருவாக்கி நடத்திச் செல்வதில்லை என்பதற்கு ஒரு முழுமையான உதாரணமாகும். இந்த நிலையில் வரலாற்று ஆசிரியனின் பணி என்ன? கண்டு பிடிக்கப்பட வேண்டியவை யாவை?

தீண்டாமை இந்து சமூக ஏற்பாட்டின் ஒரு பகுதி. காலந்தோறும் சிலசில கட்டங்களாக இந்து சமூகம்–இந்து என்ற வார்த்தைக்கு அர்த்தமோ வரலாற்று மூலமோ இல்லையென்றாலும் – பொதுவாக நாம் ஆரியர் என்று அழைக்கும் மக்களின் வளர்ச்சிப் பரிணாமமாக விரிந்திருக்கும் சாதி முறையின் ஒரு பகுதியே அது. இந்து மதம் என்பதன் விளக்கம் என்ன என்று இந்து தலைவர்களைக் கேட்கும் போது அவர்களை எதிர் நோக்கும் கஷ்டங்கள், இந்தப் பிரச்னையின் சிக்கலான நிலையை, தனித் தன்மையைக் காட்டுகின்றன. உலகிலுள்ள மற்ற மதங்களைப்போல் இந்து மதம் எந்தவொரு குறிப்பிட்ட கடவுளின் நூலிலிருந்தும் தோன்றியதல்ல. அல்லது அதன் ஐதீகங்களை உருவாக்கியதாகக் கூறப்படும் பத்து முதல் இருபது வரையுள்ள அவதாரங்கள் இருந்தும், அல்லது அவற்றை உண்டாக்கப் போகும் ஆயிரக் கணக்கான ரிஷிகளும், ஆச்சாரியர்களும் இருந்தும், எந்தவொரு குறிப்பிட்ட ஸ்தாபகருக்கும் தன் மூலாதாரங்களை அது சொந்தமாக்கவில்லை. இந்து சமூகத்தின் வளர்ச்சி, இந்து வேத நூல்கள் அல்லது பாட புத்தகங்கள் எனப்படும் பல–புராணங்களைத் தழுவுகிறது. அவை சம்சார விடுதலைக்கும் இறைவனோடு ஐக்கியமாகும் முக்தி நிலைக்குமான வழிவகைகளை மட்டும் கொண்டவையல்ல, போர் வரலாறுகள், வம்சாவளிகள், சடங்குகள், சமூக விதிகள் ஒழுக்கங்கள், கடன் வட்டி போன்ற பொருளாதாரப் பிரச்னைகள், கைது விசாரணை, பறிமுதல், அடிமைப் படுத்துதல் மற்றும் தற்காலத்திய சமூக அமைப்பின் பல கூறுகளான அரசியல் நடை முறை அரசியல் கொள்கைகள் பொருளாதாரம், சட்டங்கள் நீதிகள் போன்றவைகளையும் உள்ளடக்கின இதிகாசங்களாகும்.

வேதத்தின் ஆதித் தொடக்க காலத்திலிருந்து மிகப்பிந்திய தயாபாக மிதாச்சார வியாக்கியானங்கள் வரை ஒவ்வொன்றும் ஒரு இந்துவுக்குப் புனிதமானது. இந்து மதத்தின் பாகமாகப் பட்டியலில் சேர்த்துத் தொகுக்கப்பட்டுள்ளது. இதை விளக்குவதற்கு வேதத்திலிருந்து மனுஸ்மிருதி வரையுள்ள இந்துக்களின் புனித நூல்களை ஒரு புரட்டுப் புரட்டினாலே போதுமானது.

ஆகவே இத்தகைய அமைப்பு சமூக வளர்ச்சி விஞ்ஞானத்தின், வரலாற்றின் ஒரு பெரிய பண்டக சாலையாகவே(Store House) இருக்கிறது. ஒரு வேளை உலகிலேயே எந்தவொரு பழமையான சமூகமும், பண்டைய பாபிலோனியா ஆப்பு வடிவ எழுத்துப் பட்டயங்கள் அடங்கிய நூல்களோ அல்லது எகிப்திய பிரமிட்களின் காலவாரியாகத் தொகுக்கப் பட்ட வரலாற்றுக் கற்பாறைகள் போன்றேகூட அல்லாத இத்தகைய ஒரு வரலாற்று ஐதீக மரபுப் பண்டகசாலையைப் பெற்றதில்லை எனலாம். ஆகவே தீண்டாமை இந்தியாவின் இன்றைய சமூகத்தில் உள்ள ஒரு களங்கம் என்றுசொல்பவாகள் உண்மை வாதிகள் ஆகிறார்கள். ஆனால் அதையே அவர்கள் இந்து மதத்திற்கு ஏற்பட்டுள்ள களங்கம் என்று கூறும்போது பொய்மை வாதிகள் ஆகிறார்கள். உண்மையில் ஒரு வரலாற்று ஆசிரியன் சீர்திருத்த வாதி இருவருமே தீண்

டாமை ஏன் ஒரு கட்டத்தில் புனிதமான தாயிருந்தது, பின்னர் ஏன் ஒரு களங்க மாக இப்போது மாறிற்று? என்றவொரு கேள்வியைக் கேட்க முடியும். மாற்றி யது யார்? தீண்டத் தகாதவர் எனப் படும் மக்களா? அல்லது கடந்த காலத் தில் அவ்வாறு மாற்றக்கருதி ஆனுல் இப்போது அப்படிச் செய்ய விரும்பாத மனிதராகிய நீங்களா? இப்போது நீங்கள் விரும்பவில்லையானுல் அது ஏன்? உங்க ளுடைய தற்போதைய தத்துவம் இரக்கச் சித்தமுள்ளதாக சீரிய மனிதாபிமானம் கொண்டதாக ஆகிவிட்டதா? ஆனுல் இந்துக்களோ பின்னர், அந்த விண்ணுல கிலாயினும் சரி, இந்த மண்ணுலகிலாயி னும் சரி, அனைவருக்கும் சமத்துவம், ஜன நாயகம்,விடுதலை என்னும்அடிப்படையில் அவர்களது தத்துவார்த்த ஒழுக்க நீதி களின் சிகரமாக விளங்குவதுதான் உப நிஷதம் என்று கூறுகிருர்கள். அப்படி யானுல், தீண்டாமை அல்லது சாதிப் பாகுபாடுகள் ஏன் உயர்ந்த ஆன்ம ஞான மும் மகோன்னதமான சிந்தனைகளும் வளர்ந்தோங்கிய காலகட்டங்களிலேயே செல்வாக்குடன் திகழ்கின்றன? இந்த இரண்டும் பொருந்தாதவை அல்ல வெனில், பிறகு ஏன் இப்போது அவ்வாறு வந்துள்ளன? அல்ல, இந்தக் கேள்வி அந்த மாதிரியாக — ஆத்ம ஞானசாரம், காவியங்கள் அல்லது மனுேபாவங்கள் அல்லது விவரிக்க இயலாத மானிட விடு தலைகள் சமத்துவம் ஆகியவற்றின் அடிப் படையில் — விவாதிக்கக் கூடாது.

சாதி அமைப்பு இந்து சமூக வளர்ச்சி யின் ஒரு கட்டத்தில் இருந்ததற்குக் கார ணமுண்டு. வரலாற்றுத் தேவைக்கேற்ப அது எழுந்தது. அந்தத் தேவை வேருெரு தேவையினுல் தூக்கியெறியப்பட்டு விட்ட போது, அது(சாதியமைப்பு)மறையவேண் டியதே! இந்தச் செய்முறையைப் புரிந்து கொள்வதற்கும், அதைக் கவனமாகக் கையாள்வதற்கும், தீண்டாமையையும் அதைத் தாங்கி நிற்கும் சாதியமைப்பு முறையையும் இறந்த காலத்தியதாக்கும் முறையிலே சமுதாயத்தை மாற்றுவதற் கும் நமக்கு உதவிகரமாயிருக்கும் விதி யாது?

இங்கே நான் அடிக்கடி குறிப்பிடு கின்ற சமுதாய முன்னேற்ற விதிக்கு இப் போது வருவோம். பொதுவுடமை வாதி களாகிய நாங்கள் இதை வரலாற்றுப் பொருள் முதல் வாதம் என்று அழைக் கிருேம். இதன் மூலமாகத்தான் பல்லா யிரக்கணக்கான ஆண்டுகளுக்கு முன் பூமியில் மனிதப் பூண்டுகள் தோன்றிய நாளிலிருந்தே மனித சமுதாய்த்தின் பரிணும வளர்ச்சியைக் கற்றுப் புரிந்து கொள்கிருேம். இந்த வரலாற்றுப் பொருள் முதல் வாதத்தை மார்க்ஸும் எங்கல்ஸும் சென்ற நூற்ருண்டில் உல கின் பல்வேறு பகுதிகளிலுமுள்ள மனித சமுதாய வரலாற்றினை ஆழமாகப் படித்த பிறகு கண்டு பிடித்தார்கள். அதன் அடிப்படையில் சாதியமைப்பு அதன் ஆரம்பம், வளர்ச்சி, சிதைவு, கடைசியில் வீழ்ச்சி என்னும் ஆதார விதியை மார்க்ஸ் தந்திருக்கிருர்.

அந்த விதி கூறுவதாவது:

‘‘வரலாறு பற்றிய பொருள் முதல் வாதியின் கருத்து மனித வாழ்வுக்குத் துணையான உற்பத்திக் கருவிகள், உற்பத் திக்கு அடுத்தபடி உற்பத்திப் பொருள் களின் பரிவர்த்தனை – இவையே எல்லாச் சமூகக் கட்டுக்கோப்புக்கும் ஆதாரமானது – என்னும் பொதுக் கருத்திலிருந்து தொடங்குகிறது. ஒவ்வொரு சமூக வர லாற்றிலும் இது தோன்றியுள்ளது. அதா வது எந்த முறையில் செல்வம் பங்கீடு செய்யப்படுகிறது, எந்தமுறையில் சமூகம் பல வர்க்கங்களாகப் பிரிகிறது, அல்லது என்ன உற்பத்தி செய்யப்படுகிறது, அப் படி உற்பத்தியானவை எவ்வாறு பரிவர்த் தனையாகின்றன? என்பதைப் பொறுத்து சமுதாயக் கட்டுக்கோப்பு அமைகிறது. இந்த நோக்கில்தான் எல்லாச் சமூக மாறு

தல்களுக்கும், அரசியல் புரட்சிகளுக்கு மான முடிவான காரணங்களைத் தேட வேண்டும்; மனிதர்களின் மூளைகளில் அல்ல! அழியாத சத்தியம், நீதி இவை பற்றிய சிந்தனைகளில் அல்ல; ஆனால் உற்பத்தி முறைகள், பரிவர்த்தனைகள் இவற்றின் மாற்றங்களில்தான் அவற்றைத் தேடிப்பார்க்க வேண்டும். தத்துவத்தில் அவற்றைத் தேடக்கூடாது; ஒவ்வொரு சமுதாயக் கட்டத்தின் பொருளாதாரத்தில் அவற்றைத் தேட வேண்டும். இப்போதைய சமூக நிறுவனங்கள் அகாரணமானவை, அநியாயமானவை; காரணமே அகாரணமாகிறது; சரியே தவறுகிறது என்னும் வளர்ந்தோங்கி வரும் அறிவுணர்ச்சியே, உற்பத்தி, பரிவர்த்தனைகளின் மாறுதல்கள் மௌனமாக நடைபெறுகின்றன; அதனால், இப்போது பாதுகாக்கப்படாத, முந்திய பொருளாதார நிலைகளுக்குப் பொருந்தியதாகச் சமுதாய அமைப்பு இருந்தது, என்பதற்குரிய ஒரே நிரூபணமாகும். இதிலிருந்து, மாறுதலடைந்த உற்பத்திக் கருவிகளுக்குள்ளேயே ஏறத்தாழ வளர்ச்சி பெற்ற நிலையில், வெளிச்சத்திற்கு வந்துவிட்ட முரண்பாடுகளிலிருந்து விடிவு பெறுகின்ற வழிமுறையும் மாறுதலடைந்த உற்பத்தி முறையிலேயே உள்ளன என்பதும் தெளிவாகிறது. கருவிகள் மூளையிலிருந்து படைக்கப்பட்டு நூதனமாகக் கண்டுபிடிக்கப்படுவன அல்ல; உற்பத்தியின் தூலமான நடைமுறை நிகழ்ச்சிகளிலிருந்து மூளையின் உதவியால் வெளிப்படுத்தப் படுவனவாகும்"(மேற்கோள்"Anti Duhring")

வரலாற்றுப் பொருள் முதல்வாத விதி இப்போது அநேக சிந்தனையாளர்களாலும் வரலாற்று ஆசிரியர்களாலும் ஏற்றுக் கொள்ளப்பட்டுள்ளது. அவர்கள் அவர்களது அரசியல் வழியில் கட்டாயம் சோஷலிஸ்டுகளோ கம்யூனிஸ்டுகளோ அல்ல! உண்மையில் இந்த விதி 19-ஆம் நூற்றாண்டில் ஐரோப்பாவில், கோம்டே ஹெகல், இவர்களுடன் தொடங்கிய வரலாற்று வளர்ச்சித் தத்துவவிசாரணையின் விஞ்ஞான பூர்வமான முடிவு ஆகும். கடந்தகால, நிகழ்காலத்திய நமது பொருளாதார,அரசியல்,நீதி, மதாசார வளர்ச்சிகளின் சமுதாய ரீதியான செயல்முறைகளுக்கு (Processes) இந்த விதி அப்படிப்பட்ட நுண்ணறிவுப் பார்வையை நமக்குக் கொடுத்திருப்பதோடு, மனிதனை அவனது கூட்டான எதிர் காலத்தையும் கூட கணித்துத் திட்டமிடத் தூண்டுகிறது. தத்துவ மேதை பெர்ட்ரண்டு ரஸ்ஸல் கூட மார்க்ஸீயத் தத்துவமுறை முழுவதையும் ஏற்றுக் கொள்ளாவிட்டாலும், வரலாற்றுப் பொருள் முதல் வாதத்தை ஒப்புக்கொண்டிருக்கிறார். இந்தியாவிலும் கூட டி. டி. கோசாம்பி தனது வரலாற்று ஆராய்ச்சிவேலைகளுக்கு இதைப் பயன்படுத்தியிருக்கிறார். அநேக நவீன காலத்து இளஞ் சிந்தனையாளர்களும் வரலாறு எழுதும் போது,இந்தவிதியினால் வழிகாட்டப் பெற்றிருக்கிறார்கள். இந்த விதிப் பிரயோகம் மட்டுமே இந்தியாவில் நமக்குப் பண்டைய, மத்தியகால, நவீன கால இந்தியாவின் பல புதிர்களை விடுவித்து எதிர்காலத்தையும் பற்றித் திட்டமிடத் துணை புரிகிறது. இந்த விதியில், மனிதன் எதையும் செய்ய முடியும் என்பதற்கு முன், அவன் முதலில் உயிர் வாழ்வதற்கு இயற்கையோடு போராடி உண்ண உணவும் உடுக்க உடையும் காண வேண்டும் என்ற ஒப்புதலுடன் ஒருவன் தொடங்க வேண்டும். இதற்காக அவன் உற்பத்திக் கருவிகளைப் பெருக்கடும். தண்ணீர், பழங்கள், மிருகங்கள் முதலிய இயற்கைச் சூழ்நிலைகளும் இருக்க வேண்டும். அவற்றை அவன் அந்தக் கருவிகளின் உதவியால் பயன்படுத்தி விருத்தி செய்து கொள்ள முடியும்.இதைச் செய்வதற்கும், செய்வதற்கான முயற்சியின் மூலமும் அவனது சமூகக் குழுவினர்களிடையே பரஸ்பர உறவுகளை உண்டாக்க வேண்டியிருக்கிறது. ஏனெனில் மனிதன் மனிதனாக வேண்டியிருக்கிறது, வாழவேண்டியிருக்கிறது, வளர வேண்டியிருக்கிறது. அவன் கூட்டாக அதாவது

சமூகமாக சமூக மனிதனுகத் தொழில் புரிய வேண்டும், வாழவேண்டும். இன்றைய விசித்திரமான நபர் ஒருவர் நகர்ப் புறத்தில் இரண்டு அறைகளுள்ள தன் கூட்டுக்குள் தன்னைத் தானே அடைத்துக்கொள்ள முயற்சிக்கலாம். சமூகம் எனப்படும் கூட்டுமுறை இல்லாமல், தான் வாழமுடியும் என்றும் நினைக்கலாம். ஆனுல் அவரது தண்ணீர்க் குழாயில் நீர் வரவில்லையானுல், விளக்குகள் அணைந்து விட்டால் சமூகக் கூட்டு முறையில் வாழ எழுச்சி கொள்கிருன். சமூகத்தை விட்டு வெளியே வாழ வேண்டியவர்கள் எனக் கருதப்படும் பண்டைய இந்திய ரிஷிகளும் மனுஸ்மிருதியால் நிந்திக்கப்பட்ட ஆசிரமக் கூட்டு முறையில்லாமல் வாழ முடியவில்லை.

மனிதனின், அவனது சமூகத்தின், அவனுடைய முழு வரலாற்றின் வளர்ச்சிப் போக்கில் புரட்சிகரமான பெரும் பங்கு வகித்தது **உற்பத்திக் கருவிகள்** தான். அவற்றைப் பயன்படுத்துவதில், பெருக்குவதில், உற்பத்திப் பொருள்களைப் பங்கீடு செய்வதில் மனிதர்கள் ஒருவருக்கொருவர் உறவுகளில் ஈடுபடுகிருர்கள். உற்பத்தி சாதனங்களிலும், உற்பத்தி சக்திகளிலும் மாறுதல் ஏற்படும்போது இந்த உறவுகளும் மாற்றம் பெறுகின்றன. உற்பத்தி சக்திகளின் இந்த மாற்றங்கள்தான் உற்பத்தி உறவுகளுக்கு அடிப்படை. மனிதனின் சமூக வரலாற்றையும், அரசியல், மதாசார, அறநெறி, இலக்கிய, விஞ்ஞான சிந்தனைகளையும் ஒரு யுகத்திலிருந்து இன்னெரு யுகத்திற்கு இடைப்பட்ட பெயர்ச்சி முறையையும் அது தீர்மானிக்கிறது. இந்தச் செய்முறைகள் (Processes) முழுவதிலும் மனிதன் ஒட்டு மொத்தமாக, தோட்டி, நாவிதத் தொழிலிலிருந்து உயர்ந்த நாகரிகம் வரை அதற்கும் மேலே உயர்ந்த நிலைக்கும் முன்னேறிச் செல்கிருன்.

பொதுவுடைமை வாதிகளாகிய நாங்கள் இந்த முன்னேற்ற நிலைகளை ஐந்து பெரும் தலைப்புகளின் கீழ் இனங்காண்கிறேம். **ஒன்று** புராதன சமுதாயம்; இரண்டு அடிமைச்சமுதாயம்; **மூன்று** நிலப்பிரபுத்துவம்; **நான்கு** முதலாளித்துவம், ஐந்து சமதர்மம் அல்லது பொதுவுடமை.

இந்த ஐந்தும் உற்பத்திக் கருவிகளில், பரிவர்த்தனை முறைகளில் ஏற்படும் மாறுதல்களிலிருந்து உற்பத்திக் கருவிகளின் பிரயோகம், உற்பத்திப் பொருள்களின் பண்டமாற்றம் நடைபெறும் சரியான சமூக உறவுகளிலிருந்து முன் கூட்டியே அறியப்படுகின்றன. இவைகள் சமூக ஸ்தாபனங்களிலும், முன்னேற்றத்தையும் பெயர்ச்சி முறையையும் நிறைவேற்றத் தேவையான விதிகளிலும், மற்ற எல்லாத் தத்துவார்த்த, ஒழுக்க நீதிநெறி, நல்வாழ்வுக்காகவும் மேம்பாட்டுக்காகவும் மனிதனின் முன்னேற்ற நோக்கத்திற்குத் தேவையான கலைநுட்பமான மேல்நிலை அஸ்திவாரம், இவைகளிலும் பிரதிபலிக்கின்றன.

இந்தச் சொற்பொழிவில் சுருக்கமாகக்கூட நம்முடைய வரலாற்றையோ அல்லது உலக வரலாற்றையோ பார்ப்பது சாத்தியமில்லை. ஏற்கனவே இந்த விஷயமாக நீண்ட நேரம் எடுத்துக் கொண்டேன். ஆனுல் இன்றைய நமது வரலாற்று ஆசிரியர்களை, சிக்கலான ஆனுல் அவசரமான நிலையின் சில சமூக சித்தாந்த ரீதியான பிரச்னைகள் எதிர்நோக்கியுள்ளதாலும், நாமும் செயலற்ற ஸ்தம்பித நிலையில் இருப்பதாகத் தோன்றுவதாலும், இந்த விஷயம் பற்றி, குறிப்பாக சாதி அமைப்பு தீண்டாமை தேசீய ஒருமைப்பாடு, மேற்கொண்டும் பெயர்ச்சி இவைபற்றிப் பேச இன்னும் கொஞ்ச நேரம் தேவையாகிறது. நமது வரலாற்ருசிரியர்களால் வரலாற்றுக் கல்வி நமக்குக் கொஞ்சமேனும் இதில் வழி காட்டுமா?

புராதன ஆரியர்களின் உற்பத்தி சக்திகள் பற்றியும், உற்பத்தி சாதனங்கள்

பற்றியும் வேத சமிதிகள் முழுமையாக விளக்குகின்றன. அவர்களது கடுமையான வாழ்க்கைப் போராட்டம், பொது உற்பத்தி, உற்பத்திப் பொருள்களின் பொதுப் பங்கீடு இவற்றை நிறைவேற்றுவதற்கான அவர்களது வழி எல்லாம் ''யக்ஞ — கர்மா''வில் முழுக்க விவரிக்கப்படுகின்றன.

புராதன காலத்தில் நெருப்பை உண்டாக்கும் முறைகூட அவர்களுக்குத் தெரியாமலிருந்தது. நெருப்பை (அக்னி) உண்டாக்கும் முறை, அதை உற்பத்தி செய்யும் கருவிகள், அதைப் பத்திரப் படுத்தல் ஆகிய நூதனமான கண்டுபிடிப்பே அவர்களது உற்பத்தி சக்தியின் முதற்பெரும் புரட்சியாகும். குடும்ப உபயோகத்திற்காக மிருகங்களைப் பழக்கக் கற்றுக்கொண்ட கலை அவர்களது இரண்டாவது பெரும் பாய்ச்சல். விவசாயம் கண்டுபிடிக்கப்பட்டது மூன்றாவது. யுத்தப் பாதுகாப்பு ஆயுதங்கள் உட்பட புராதனக் கைத்தொழிற் கருவிகளில் வளர்ச்சி நான்காவதுபடி. உலோகத்தை வார்க்கக் கண்டு பிடிக்கப்பட்டபோது ஆரிய நாகரீகம் வியக்கத்தக்க முறையில் விரிந்து பரவியிருந்தது.

உற்பத்தி சக்திகளும் உற்பத்தியும் பெருகியதால் ஆரியர்கள் தம் புராதன சமூக வாழ்வுக்குப் பின்னாலே தனியுடைமையையும் ஏழை பணக்கார வேறுபாடுகளையும் வளர்த்தார்கள். புராதன சமுதாய அமைப்புக்குள்ளேயே முரண்பாடுகள் வளர்ந்து, அந்த அமைப்பு தான் நீடிப்பதற்கான நியாயத்தையும் இழந்தது. அந்தச் சமூக அமைப்பு, பொதுவுழைப்பு பொது உற்பத்தி, பொதுப் பங்கீடு ஆகியவற்றின் அடிப்படையில் இருந்தது. கண சங்கங்கள் மறைந்தன.

முதலில் உற்பத்தி சாதனங்கள், ஏழு நாட்கள் உழைத்தும் மூன்று நாட்களுக்குப் போதுமான உணவு கூட உற்பத்தி செய்யமுடியாத அளவுக்கு அவ்வளவு பின்தங்கிய நிலையில் இருந்தன. உற்பத்தி சாதனங்களின் புராதனத்தன்மை காரணமாக மனிதன் தன் உழைப்பினால் அதிகப் படியான உணவை உற்பத்தி செய்கின்ற திறமையை இன்னும் பெறவில்லை.

ஆனால் படிப்படியாக வேதகால மனிதன் சாதனங்களைப் பெருக்கிக் கொள்ளும் அறிவையும் சக்தியையும் பெற்றான். ஆதி முதல் மிகப்பிந்தியகாலவரையான யாக விதிகளும் இந்தச் செயல்முறையின் ஆரிய மாந்தர் வெளியேற்றத்தின், புதிரை விடுவிக்கத் தேவையான எல்லா விபரங்களையும் வரலாற்று ஆசிரியர்களுக்குக் கொடுக்கிறது. மிகப் புராதனப் பொதுவுழைப்பு பொதுப் பங்கீடு, யாக கர்மத்தின் (யக்ஞ–கர்மா) ***சாத்திர க்ரது***, வடிவங்களிலும், யாகப்பலிப் பங்கீட்டிலும் பிரதிபலிக்கின்றது. கருவிகளும், திறமையும் உற்பத்தியும் பெருகுவதால் சாத்திரமும் க்ரதுவும் காட்சியிலிருந்து மறைகின்றன. சமுதாயத்தில் உழைப்பாளிகளின் ஒரு பெரும் பிரிவு, இப்போது உபரியாக உணவுப் பொருளை உற்பத்தி செய்யும் திறமையும், இதுபோன்ற மற்ற வெவ்வேறு கோத்ரங்களாகவும், **பிறகு** பரிவாரகர்களாகவும், இதற்கும் பின்னால் கண சங்கங்களாகவும் செழித்தோங்கிய சமூகப் பிரிவினரோடு பண்டமாற்றைப் பெருக்கிக் கொள்ளும் நிலையும் பெற்றுள்ள, நவீன கால உற்பத்தி சக்திகளுக்குப் பொருத்தமான முறையிலே நடைமுறைக்கு வருகிறது. உபரியாகப் பொருள்களை உற்பத்தி செய்து அதன் மூலம் வேறு ஒருவரை உழைக்கச் செய்து அதை நம்பி வாழ்கின்ற வேறு ஒருவருக்காகவும் அதிகப்படி பொருளுற்பத்தி செய்யும் சக்தியிலிருந்தும் எழுந்த உழைப்பாளரின் முதல் அடிப்படைச் சமூகப்பிரிவு புருஷ சூக்தத்தாலும் அதனுடைய நால் வருணப்பகுப்பினாலும் அறிவிக்கப்படுகிறது. வெற்றி கொள்ளப்பட்ட போர்க்

கைதிகள் புருஷமேத யாகத்தில் கொல்லப்படுவது போல் இப்போது கொல்லப் படுவதில்லை. அவர்கள் இப்போது சூத்திரர்கள் ஆக்கப்பட்டு பழைய திரிவருண சமூக அமைப்போடு இணைக்கப்படுகிறார்கள், இதிலிருந்து வருணங்கள் நான்காகின்றன.

கோத்ர சமூகத்திலும், முற்பட்ட கண சங்கங்களிலும்கூட சுரண்டுவோர், சுரண்டப்பட்டோர் என்னும் பிரிவு இருக்கவில்லை. மற்ற வர்க்கத்தினரை அதாவது மற்றவர்களுக்காக சொத்துடமை வர்க்கத்தார் அல்லது மேல் வருணத்தாருக்காக உழைத்து உற்பத்தி செய்பவர்களை அடிமைகளாக, சூத்திரர்களாக ஆக்குகின்ற ஒரு பிரிவினரின் கையில் மட்டும் உற்பத்திக் கருவிகள் சொந்தமாகின்றன என்ற அடிப்படையிலும் பிரிவினைகள் இருந்ததில்லை. ஆகையால் முன்னுளில் அரசாங்கம் இல்லை, அரசன் இல்லை, வரியில்லை, கள்வாருமில்லை பொருள் காவலரும் இல்லை, கண்டனம் அன்றித் தண்டனை கிடையாது, கொலையில்லை, தூக்குமில்லை. திருமணமும் குடும்பமும்கூட நாம் கற்பனைகூடச் செய்ய முடியாத ஒரு மாதிரியில் இருந்தது அல்லது இவைகளைப் பற்றி இக்காலத்திய நமது கண்ணோட்டத்தில், நாம் இப்போது ஆத்திரம்கூடக் கொள்ளலாம்.

மகாபாரதத்தில் எல்லாத் தர்க்க வாதமும் கிளப்பப்பட்டிருக்கிறது. அர்ஜுனனுக்கும் பீஷ்மனுக்கும் இடையே நடைபெறும் சம்பாஷணையில் மிகப்பழைய புராதன சமூகத்தைப் பற்றி எழுத்தாளர் வர்ணிக்கிறார். மகாபாரதத்தை எழுதியவர், இப்போது நாம் அதை வரலாற்றுப் பொருள் முதல் வாத விதியின் மூலம் புரிந்து கொள்வது போல், காரணங்களைக் கூற முடியாதுதான். ஆனால் பீஷ்மர் அன்றுள்ள நிலைகளை அப்படி அப்படியே சொல்லத் தயங்கவில்லை. வீழ்ச்சிக்குப் பொருமையும் பேராசையும்தான் காரணம் என அவர் காட்டினாலும் இவைகளை, உற்பத்தி சக்திகள், உற்பத்தி உறவுகளில், இந்தப் பொருள் முதல் வாத அடைப்படையின் சித்தாந்த நிழல் வடிவங்களாகவே நாம் பார்க்க முடிகிறது. ஆயினும் ஆரியரின் பழைய ஆவணங்கள், உண்மையை ஒளித்து விடவில்லை. மனித சக்தியையும் கால்நடையையும் பிரஜா — பாசத்தையும் அவர் விரும்பி அதன்படியே தன் சிந்தனைகளையும் நெறிகளையும் செலுத்தினார். தத்துவார்த்த நிராமய மனிதன் (எதிலும் ஆசைப்படாதவன் போல் நடிப்பவன்) தனிச் சொத்துடமை சுரண்டல், நிம்மதி, ஆதலால் சந்யாசம் என்னும் காலகட்டத்தின் உற்பத்திப் பொருளேயாகிறான்! உற்பத்தி சக்திகளின் வளர்ச்சி, தனியுடமை புதுக்குடும்பம் அதிகார பலம் இவற்றினோடு சமூகத்தில் பழைய உழைப்பாளி வர்க்கப் பிரிவு சுரண்டும் சாதிக்கும் சுரண்டப்படும் சாதிக்கும் இடையேயான பிரிவினைக் குணும்சத்தைப் பெறுகிறது. பிராமணர் க்ஷத்திரியர் ஆகிய இரு பிரிவினரும் (அவர்களது வெவ்வேறு பிரிவுகள், கிளைகள், மீண்டும் அவர்களின் பழக்கவழக்கங்களின் உட்பிரிவு, உற்பத்தி ஒதுக்கீடு இவைகளிலிருந்து எழுந்த பெயர்கள் எல்லாவற்றுடனும்) சுரண்டும் வர்க்க வருணங்களாகவும், மற்ற பிரிவினர்கள் அதாவது வைசியர்கள் சூத்திரர்கள் சுரண்டப்படும் வர்க்க வருணங்களாகவும் ஆகின்றனர்.

வளர்ச்சிப் போக்கின் விபரங்களுக்குள் நான் இப்போது செல்லப் போவதில்லை. ஆனால் உங்களது சிந்தனைக்காகவும் மேற்கொண்டு ஆராய்ந்து பார்ப்பதற்காகவும் விரிவான வெளிக்கோடு சித்திரத்தை (outline) மட்டும் கொஞ்சம் சுட்டிக் காட்டுவேன். இந்த மாதிரியான உழைப்பாளர் சமுதாயப் பிரிவு, எல்லா ஆசிய சமூகங்களிலும், எகிப்து, சீனு

மற்றும் மத்தியாசியப் பிரதேசத்திலுள்ளது போன்ற ஏனைய சமூகங்களிலும் எழுந்தது என்று அநேக பழைய வரலாற்று ஆவணங்கள் காட்டுகின்றன; மார்க்ஸும் கூறுகிறார்.

ஆனால் இந்தியா இந்த அமைப்பை மேலும் பெருக்கி வேறு எந்த நாடும் செய்யாத ஒருமாதிரிச் சாதியமைப்பை உற்பத்தி செய்தது. அதற்கு ஒரு காரணமும் இருந்தது.

சாதியமைப்பு முறையின் சாராம்சம் தான் என்ன? அதன்தொடக்கத்தில் நாம் பார்ப்பதுபோல ஒவ்வொரு சாதியும் ஒரு நிச்சயமான தொழிலால் (கர்மா) இனம் காணப்படுகிறது என்பதே! சமூகத்தின் எல்லா உற்பத்தி சக்திகளும் வருணங்களாக முதலில் பரவலாகப் பிரிந்து உற்பத்திப் பொருள்கள் சாதனங்கள் இவற்றின் வளர்ச்சியைச்சார்ந்து பல்வேறு சாதிகளாக மேலும் பிரிந்தன. உடலுழைப்பைச் சிந்துகின்ற சாதிகள் மட்டுமல்ல, அறிவுத் தொழில் புரியும் அல்லது அரசாங்க நடவடிக்கைகளைக் கவனிக்கும் சாதிகளும் கூட உபசாதிகள், உப வர்ணங்கள் இப்படிப் பலவாறாகப் பிரிந்தன.

சாதி, சமுதாயத்தின் அத்தியாவசியமான ஒரு தொழிற்பிரிவு என்பதே இதன் பொருள். ஒவ்வொரு சாதியும் கைத்தொழில்கள் விவசாயம் முதலியவற்றின் வித்தியாசங்களை எடுத்துக் காட்டுவதன் மூலம் உற்பத்தியில் தன் பங்கைப்பெற்று அதோடுஇணைந்ததாகி விடுகிறது.உற்பத்தியாளர்கள் மட்டுமே தனித்தனியே கையாளப்பட முடியும் என்னும் படியாக உற்பத்திக் கருவிகள் இருக்கின்றன. ஆகையால்தான் அவை அவனது தனிப்பட்ட உடமையாகின்றன. அல்லது ஒரு உற்பத்திக் கூட்டுப் பிரிவாகிய ஒரு குடும்பத்தின் அளவில் சொந்தமாகின்றன.

காலம் ஓடுகிறது. ஒவ்வொரு உற்பத்தியாளனும் திரும்பத் திரும்பக் கைத்தொழிற் கருவியைக் கொண்டு உழைப்பில் ஈடுபடுவதன் மூலம் சொந்த மனோபலம், உடல் வலிமை, கைத்திறன் முதலியவற்றைப் பெறுகிறான். இத்திறமை ஒரு தலைமுறையிலிருந்து இன்னொரு தலைமுறைக்கு வருகிறது. கருவி, உழைப்பு, உற்பத்தி எல்லாம் மக்களின் ஒரு முழுப்பகுதியுடன் இனம் காணப்படுகிறது. பெருகிவரும் திறமையும் உற்பத்தித் தன்மையும், உற்பத்தி செய்பவனை மட்டுமல்ல, சமூகப் பொருளாதாரம் முழுவதையுமே பயனடையச் செய்கின்றன. திறமை அதிகரிக்க அதிகரிக்க உபரியாகப் பொருளின் உற்பத்தியும் அதிகரிக்கிறது. உபரியாகப் பொருள்கள் அதிகரிக்க அதிகரிக்க, அரசின் திறைப்பங்கும் அதிகரிக்கிறது. அதுவே மன்னர்களுடைய, மாமன்னர்களுடைய பிராமணர்களுடைய க்ஷத்திரியர்களுடைய, அவர்களது புகழுக்காக, சுகத்திற்காக, வேட்டை விருந்துக்காக, காதலுக்காக, போர் வீரத்திற்காகப்பெரிய சேமிப்பாகிறது. உற்பத்தியாளனையும் அவன் குடும்பத்தையும் கடமையுணர்ச்சியில்,வளரும்திறமையில்ஈடுபடுத்தல்சாதிச் சடங்குகளில்பிணைத்தல்,அவனது உழைப்பினால் அரசைத் தாங்கிப் பிடித்தல், முதலியன பிராமணருடைய, மன்னருடைய சாதித் தலைவர்களுடைய மற்றும் அதைச் சுற்றி அமையப் பெற்றுள்ள சமூக மனப்பாங்கினுடைய கடமையாகிறது. இந்தியாவிலும் வேறு எங்கிலும், சாதியடிப்படை உற்பத்தி முறையின் ஆயிரக்கணக்கான ஆண்டு வரலாற்றில் உற்பத்திக் கருவிகள் முன்பிருந்தது போலவே பண்படுத்தப்பாடத நிலையில் இன்னும் அப்படியே இருக்கின்றன. உற்பத்திச் செழுமையின் வளர்ச்சி, உற்பத்திப் பொருளின் அழகு மென்மை, அதனின்றும் பிறந்த பெருஞ் செல்வம், எல்லாம் உற்பத்தியாளனின் மனத்தில்,உடலில்,திறமையில் ஆழமாகப் பதிந்து நின்றன. தண்டுவாயர்கள், ஆய்லக்கர்கள் சேர்மக்காரர்கள், குதிரை

அல்லது மாடு வளர்ப்போர் தங்கள் விரல் நளினம், தசை வலிமை, மனத்திட்பம் பரந்த அளவிலான சாதீய ஒற்றுமை இவற்றின் உதவியால் தங்கள் உற்பத்திப் பொருள்களை மேலும் மேலும் சிறப்புமிக்க தாகச் செய்தார்கள். ஆசிய இந்திய சமூகங்களின் உற்பத்தி ஆயுதங்கள், கருவிகள், எந்தவிதமான புரட்சிகர மாறுதலுக்கும் உள்ளாகவேயில்லை. காஷ்மீரிலும் டாக்காவிலும், உள்ள நெசவாளர்களின் விரல்களும் நகங்களும்தான் அவர்களது திறமையை வளர்த்தன; தறியோ, துணியோ, தக்கையோ, பாவோ அல்ல.

உற்பத்தி–அமைப்பு மாதிரி – ஐரோப்பாவிலும் வளர்ந்தது. அங்கே அது பரஸ்பரம் பாதுகாப்பும் உதவியும் செய்து கொள்ளும் ஸ்தாபனங்களை வளர்த்தது. ஆனால், அந்த ஸ்தாபனங்கள் சாதிகளாக வளரவில்லை. இயற்கை விதியின் சக்தியால் நடக்கும் சாதிகளின் மாற்றமுடியாத பரம்பரைச் சட்டமாக அவை மாறவில்லை. அதற்கான காரணம் இந்திய மண், சீதோஷ்ணநிலை இவற்றில் இருக்கிறது. உங்களுக்குப் பயிரும் உணவும் தேவையானல் இந்த வெப்ப நிலைக்கும் வரண்ட நிலத்திற்கும் தண்ணீர் தேவைப்படுகிறது. இதைக் கொடுப்பது ஒரு தனிக் குடும்பத்தின் அல்லது கிராமத்தின் சக்திக்கு அப்பாற்பட்டது. அரசாங்கத்தால்தான் தண்ணீர்ப் பங்கீட்டு நிலையங்கள் கட்டப்பட வேண்டியிருக்கின்றன. ஆகையால் நிலவுடமை அரசாங்கத்திற்குச் சொந்தமாயிருந்தது. அதாவது அது தனியார் சொத்தாக இருக்கவில்லை; இருக்க முடியவில்லை. சிறுசிறு துண்டு நிலங்கள் குடும்பக்கூட்டுழைப்பினுல் பயிர் செய்யப்பட்ட போதிலும் அங்கே ஒரு பொது நிலக்கூட்டுச் சேர்க்கை நிலவியிருந்தது. குடும்ப நிலத்துண்டும், கட்டுப் படுத்தப்படாத குடும்பச் சொத்தாக மாற்றப்படவில்லை. ஜைமினி சூத்திரங்களும் அவற்றின் மீதான வியாக்கியானங்களும் இதைப் பற்றிக் கூறும். ஒவ்வொரு சாதிக் குடும்பமும் கைத்தொழிற் கலைஞனும் தனக்கெனப் பயிர்த் தொழிலுக்கும் கைத் தொழிலுக்கும் ஒருபகுதி நிலம் வைத்திருந்தான். இவர்கள் இருவரது கூட்டும் அந்தப் பொதுநிலமும் வேறு எந்த நாட்டிலும் எப்பொழுதும் நடந்திராத வகையில் சமுதாயத்தில் தொழில் சாதிப்பிரிவுக்கு ஒரு ஸ்திரத்தன்மையையும் தொடர் நிலையையும், திறமையையும், உற்பத்திச் செழுமையையும் கொடுத்தது. பஞ்சம் வந்தபோதும் அல்லது போர்க் காலத்திலும் கிராமங்கள் குடிபெயர்ந்தபோது அவர்கள், கிராமத்திலுள்ள பிராமணர், க்ஷத்திரியர் மற்றெல்லோரும் சேர்ந்தே ஒட்டு மொத்தமான அமைப்போடு வெளியேறி வேறெங்கோ சென்று மீண்டும் தங்கள் நிலைகளைத் திரும்ப உருவாக்கிக் கொண்டார்கள்,

சூத்திர அடிமைகள் நான்காவது இடம் பிடித்திருந்த பழைய வருணங்கள் ஒன்றுக்கொன்று திருமணக் கலப்போ, உண்டிக் கலப்போ, உடற் கலப்போ கொள்ளத் தடை இருந்ததில்லை. உண்மையில் பிராமணர்களும் க்ஷத்திரியர்களும் சூத்திரப் பெண்ணை மணந்தார்கள். அந்தச் சந்ததிக்கும் குடும்பத்தில் நல்ல அந்தஸ்து கிடைத்தது. இன்னும் நீங்கள் மிகப் புராதன அமைப்பில் வருணங்கள் இஷ்டபூர்வமானதாகவும் சில இடங்களில் சமுதாய ஒப்பந்தத்தின் மூலம் ஒரு பிரிவு மற்றொரு பிரிவாக ஒரு குறிப்பிட்ட காலத்திற்கு சுழல் முறைப்படி மாறிக் கொள்வதாகவும் இருந்தது என்கின்ற கூற்றையும் பார்க்கிறீர்கள். ஆனல் இந்த வருணப்பிரிவின் வம்சாவளி முறையும்சூத்திர அடிமைத்தனமும் பிறரைச் சுரண்டி வாழும் ஆளும் வருணங்களின் பராமரிப்புக்கும், யாகம்,பலி,அரசிறைக்கும் வேண்டிய அதிகப்படியான தேவையோடு உற்பத்தியும் பரிவர்த்தனையும், வளர்ந்தது போலவே சீக்கிரம் மறைந்து இன்னொரு கடுமையான முறைக்கு இடங்கொடுத்தது.

இந்த மாறுதல் நிகழ்ச்சிக்கு அந்த இரண்டு சுரண்டும் வருணங்களுக்கிடையே நடைபெற்ற போர்களும்—அதாவது பிராமணர்களும் க்ஷத்திரியர்களும் உரிமைகளுக்காகவும் ஒவ்வொருவராலும் சேர்த்து வைக்கப்பட்ட பண்டகப் பொருள்கள், பெரிய கால்நடைச் செல்வங்கள், இவற்றின் ஒதுக்கீடு, பங்கு, இவைகள் குறித்த போர்களும் கொஞ்சம் பங்கு வகித்தன எனலாம்.

ரிஷிகளின் ஆசிரமங்கள் துறவு நிலையங்களாகவோ, நகர்கள் க்ஷத்திரியர்களின் அரசியல்அதிகார பீடங்களாகவோ இருக்கவில்லை. செல்வம் குவிந்தபோது இந்த இரு சுரண்டல் வர்க்கத்தாரும் ஒருவர் மற்றொருவருடைய கால் நடைச் செல்வத்தையும் உணவுக் கிடங்குகளையும் வனச் செல்வத்தையும் ஆற்றுப் படுகைகளையும் அல்லது அவர்களது சூத்திர அடிமைகளையும் கைப்பற்றுவதற்காக ஒருவருக்கொருவர் கழுத்தை நெறித்துக் கொண்டார்கள். பிராமணர்களுக்கும் க்ஷத்திரியர்களுக்கும் இடையே நடந்த கார்த்தவீரிய—சேஷார்ஜுனரின், கேகயர்களின், பிரிதுர்—வேனியர்களின் போர்களைப் பற்றி நன்கு அறிவோம். இவர்களது இன்றைய சந்ததியினர் பீகாரிலோ, உத்தரப் பிரதேசத்திலோ அல்லது வேறெங்கிலுமோ தங்கள் வரலாற்றை நவீன முறையில் திருப்புவார்களானால், அரிஜனங்களையும் மற்ற உழைக்கும் சாதியினரையும் தாக்கினால், அவர்கள் தங்கள் பண்டைய வரலாற்றுக்கு விசுவாசம் செலுத்திக்கொள்பவர்களாவார்கள்.

வீடுகளிலும் சரி, வயல்களிலும் சரி, உற்பத்திக்காக அடிமைகளைப் பயன்படுத்தியமுறை, புத்த—சமண இலக்கியங்களிலும் இந்துஸ்மிருதி விதிகளிலும் நன்கு காட்டப்பட்டுள்ளது. "பண்டைய இந்தியாவும் அடிமைத் தனமும்" (Slavery and Ancient India) என்ற டாக்டர் சாணன்னுவின் நூல், கிடைத்த விஷயங்களில் பெரும் பகுதியைத் திரட்டி கூறுகிறது.

நமது சாதி வரலாற்றை மீண்டும் பார்த்தால் உற்பத்தியின் புராதன சாதீய அமைப்பு, உறவுகள் முதலியன அடிமைத் தனத்திற்கே வழிவகுக்கின்றன.

உற்பத்தியும் உற்பத்தி சக்திகளும் போதுமான அளவு முன்னேற்றமடைந்த போது, அடிமை உறவுகள், மேலும் முன்னேறி வளர்தற்கு ஒரு தடையாக இருந்தது. சாதியமைப்பு முறை நடைமுறைக்கு வந்தது; அங்கேதான் அசோக—குப்த சாம்ராஜ்யத்தின் மிகப்பெரும் தலையாய பகுதியாக விளங்கிய, இந்திய நிலப் பிரபுத்துவமும் தொடங்கியது.

மற்ற சில சமூகங்களில் இருந்தது போலவே இந்திய சமூகத்தின் வளர்ச்சியிலும், அடிமைத்தனமும் சாதிகளும் தவிர்க்க முடியாத கட்டங்களாக இருந்தாலும் அவை உற்பத்தி சக்திகள், அவற்றிலிருந்தெழுந்த உற்பத்தி உறவுகள்,என்னும் பொருளாதார அஸ்திவாரங்களினின்றும் தோன்றியவையென்றாலும், அங்கே இந்த முறைக்கு எதிரான மறுப்புகளும் வெறுப்புகளும் இருக்கத்தான் செய்தன.

அடிமைத்தனத்தை எதிர்த்த சித்தாந்த ரீதியான வெறுப்பு பௌத்தர்களாலும் சமணர்களாலும்தான், அவர்களது அகிம்சை அன்பு கருணை செல்வச் சேமிப்பு பற்றிய குற்றச்சாட்டு ஆகிய கொள்கைகளை வற்புறுத்துவதன் மூலம், முதலில் தொடங்கி வைக்கப்பட்டது. ஆஸ்தீக வேதாந்த தத்துவத்தை மறுத்தார்கள், பொருள்முதல்வாத சிந்தனையை மேற் கொண்டார்கள், என்னும் அளவுக்கு அவர்களது வெறுப்பு இருந்தது.

அடிமைத்தனம், உற்பத்தி சாதன வளர்ச்சியோடு அல்லது சுதந்திரமான

மனோசக்தியோடு தாமாகவே மனமுவந்து தூண்டுதல் பெற்று உழைப்பதிலிருந்து மட்டுமே மலரக்கூடிய உயர்தரமான சாமர்த்தியம், திறமை இவற்றோடு பொருந்துவதல்ல. இவை அடிமைத்தனத்தில் காணப்படாதவை. ஆகையால் பெரிய ஏகாதிபத்திய வல்லரசுகள் தோற்றுவிக்கப்பட்ட போது, விரிந்த நிலப்பரப்பும் காடுகளும் திருத்தப்பட்டபோது, வெற்றி கொண்ட பொருள்களான அடிமைச் சூத்திரர்களின் புதிய உற்பத்தி ஸ்தானங்கள் கூட வளரத் தொடங்கிய போது, உழைப்பிலே கொஞ்சம் சுதந்திரத்தை அனுமதிக்கின்ற சாதி அமைப்பு முறையும், உற்பத்திப் பொருளில் ஒரு பெரும் பங்கும் மேற்கொண்டு முன்னேறிச் செல்வதற்கான ஒரு நிபந்தனையாயிற்று. ஆகையால் தர்க்க ரீதியிலும் வரலாற்று ரீதியிலும் அவர்களது கிளைக்குருத்துகளாக இருந்த வருணமும் சாதிகளும் குண–தொழில் பிரிவை (குண–கர்மா) அடிப்படையாகக் கொண்டவை என்னும் கூற்று வரலாற்று ரீதியாகச் சரியானது என்று ஒருவர் கூறலாம். ஆனால் ஏதோ அப்படியிருக்கிறது, மத சம்மதமும் அதற்குக் கிடைத்திருக்கிறது என்ற காரணத்தால் அதே கூற்றின் மறுபுறம் அதனுடைய மறுப்பும் அடங்கியிருக்கிறது, அதிலிருந்து குணமும் செயலும் இரண்டும் — உற்பத்திச் செழுமையும் உற்பத்தியும் — அசைவற்றவையல்ல நிலையானவையல்ல, ஆனால் தூலமாக கட்டுப்படுத்தப்படக் கூடியவை, மாறிக் கொண்டிருப்பவை என்பதைப் பார்க்காமலிருப்பதும் தவறாகும்.

தீண்டாமையும் அதன் உற்பத்தி ஸ்தானங்களும் பற்றித் தலைசிறந்த மேதைகள் பலரால் குறிப்பாக அம்பேத்காரால் விவாதிக்கப்பட்டிருக்கிறது. அது சாதியமைப்பு முறையின் இயற்கையாயமைந்து விட்ட ஒரு பகுதி. வருணாசிரம அமைப்பில் அப்படியில்லை. அங்கே சூத்திரன் பாதத்திலிருந்து பிறந்தவன். அது புருஷ தேகத்தில் ஒரு அங்கம், அதன் ஒரு பகுதி தான் என்றாலும் நிச்சயமாக அவன் தீண்டத்தகாதவன்தான்.

சுரண்டுவோருக்கும் சுரண்டப்படுவோருக்கும் உள்ள உறவுகள், செல்வாதிக்க வேறுபாடுகள், இவை காரணமாகச் சாதியமைப்பு சமூகப் பிரிவுகளுக்குள்ளே தீண்டாமை நுழைகிறது. பிறகு பிடிவாதமான மூட நம்பிக்கையாகிறது. ஒவ்வொரு மேல் சாதிக்கும் கீழ்சாதிக்காரன்பாதித் தீண்டத்தகாதவன். தீண்டாதார் சாதிகளிடையிலேயேகூட கொஞ்சம் தீண்டாமை இருக்கத்தான் செய்கிறது. இது பற்றி மார்க்ஸ் கூறுகிறார். "ஆளும் வர்க்கத்தின் சித்தாந்தங்கள்தான் ஒவ்வொரு காலத்தும் ஆளும் சித்தாந்தங்களாகின்றன. அதாவது சமுதாயத்தில் செல்வாக்குள்ள ஸ்தூல சக்தியாகத் திகழும் வர்க்கமே, அதே சமயம் அதனுடைய செல்வாக்குள்ள அறிவு சக்தியாகவும் ஆகிறது". கீழ்மட்டத்திலுள்ள சுரண்டப்படும் சாதிகள், ஒன்று மற்றொன்றினுடைய உறவுகளை அதே பழக்கவழக்கங்களை, மேல் மட்டங்கள் சுரண்டப்படும் இனத்தோடு உறவு கொள்ளப் பயன்படுத்தும் பண்புகளை, அப்படியே பின்பற்றுகின்றன; இதில் ஆச்சரியம் ஒன்றுமில்லை.

பொருள் சம்பந்தமான தேவை — வளர்ச்சி பற்றிய விதி என்பதற்கு, மனித சிந்தனையின் பால் அதன் பாழ்படுத்தும் முடிவுகளுக்கு எதிராக எந்த வித வெறுப்பும் ஏற்பட முடியாது, என்பது இதற்குப் பொருளல்ல. சாதி முறைக்கும் தீண்டாமைக்கும் எதிராக வெறுப்புகள் இருக்கத்தான் செய்தன. இந்த வெறுப்புகளெல்லாம் பகிரங்கமான மூர்க்கத்தனம், கொலைத்தண்டம், இவற்றின் மூலம் ஒடுக்கப்பட்டன. இந்தக் கோர உதாரணம் மிக நல்ல முறையில் இராமாயணத்திலேயே சித்தரிக்கப்பட்டிருக்கிறது. ஸ்மிருதிகள் முழுவதும் மிதமிஞ்சிய வெறுப்புக்

கும், எந்தவொரு ஒழுங்கீனத்திற்கும் எதிராக மிகப்பெரிய கண்டிப்புடன் அமல் நடத்தப்படும் சட்டத்தின் அவசியமான "சங்கார" அச்சுறுத்தலுக்கும் எதிரான எச்சரிக்கைகளே.

இந்த முறையிலிருந்து ஆளும் சாதிகளுக்கும் வர்க்கத்திற்கும் இந்த மதோபதேச, பொருளாதார, லாபங்கள் ஏற்பட்டிருந்த ஆயிரக்கணக்கான ஆண்டுகளின் வழியே நாம் இப்போது ஒரு கட்டத்திற்கு வந்திருக்கிறோம்; இன்றுகூட ஒரு அரிஜன் தன்னுடைய மேல் சாதியாருக்கு முன்னிலையில் நல்ல துணிமணிகளை உடுத்த முடியாது; ஒரு குடும்பம் நெய்யில் பூரி வார்த்ததால் அது தாகூர்களால் தடியடி துப்பாக்கிகள் கொண்டு தாக்கப்பட்டிருப்பதாக அறிகிறோம்.

சாதிக்கும் தீண்டாமைக்கும் எதிராக சித்தாந்த ரீதியான அல்லது மத சம்பந்தமான எதிர்ப்பு ஒருபோதும் வெற்றிகண்டதில்லை. இந்த சமூக அமைப்பும் சிந்தனையும் அந்த அளவுக்குக் கடுமையானது, அதே சமயம் யாரேனும் சாதி எதிர்ப்பைத் தொடங்கிவிட்டால், அவர்கள் உடனே அந்தக் கலகக்காரனை தங்கள் பிடியிலிருந்து சாதி விலக்கம் செய்து அடிக்கடி தொந்திரவு கொடுக்கும் அந்த அளவுக்கு—சில வேளைகளில் தாராளமாகவும் விட்டுக் கொடுக்கிறது. அவன் பின்னும் உயிருடனிருந்தால் அவனைப் பின்பற்றுவோர்களைக் கொண்டு ஒரு புதுச் சாதியை உண்டாக்கி ஒரு மூலையில் அதற்கும் ஒரு இடம் ஒதுக்கி விடுகிறார்கள். அந்தக் கலகக்காரன் பொதுமக்களின் ஆதரவையும் பெற்றுவிட்டான் என அந்த ஆளும் சாதிகள் கண்டால், எல்லா மன்னர்களும் அவனது துதிபாடிகளும் தாகூர்களும் மற்றெல்லோரும் அந்தக் கலகக்காரன், ஒரு புது ஞானி அல்லது அவதாரம் என்று அவனை முழுக்க வணங்கி அவனது மாண்பினைப் புகழ்ந்து மேன்மைப் படுத்துகிறார்கள். கலகக்காரர்களும் கொஞ்சம் ஆறுதல் பெறுகிறார்கள். அந்த அமைப்பும் முன்போலவே நீடிக்கிறது. கபீர், நானக், ஏசுநாதர், சோகாமேளர், ஜனபாயி போன்ற ஞானிகளின் பெயர்களும் மற்றையோரும் உழைப்பாளி மக்களின் சாதிகளிலிருந்தும் தீண்டத் தகாத சாதி உறுப்பினர்களிலிருந்தும் எடுக்கப்பட்டு இந்து அமைக்குள்ளேயே கண்ணியத்திற்காகவும் மனிதாபிமானத்திற்காகவும் நடந்த மத்திய காலக் கலகங்களின் விளம்பரப்பலகைகளாக நிற்பவையே! ஆடம்பர வழிபாட்டையும், பணவிரயமும் விருந்தும் கொண்ட சடங்குகளையும் தள்ளுவது என்பது பிராமண ஆளும் வர்க்கத்தையும் அதன் க்ஷத்திரியக் கூட்டாளிகளையும் மேன்மைப் படுத்துவதையே குறித்தது. தாழ்த்தி யொடுக்கப்பட்ட வகுப்பிலிருந்து வந்த அந்த ஞானிகள் சாதாரண பக்தி, நாமஸ்மாரணை முறையை, தீர்வுக்குப்பாதையாக பிராமணர்களின் இடையீடு இல்லாமலேயே கண்டுபிடித்தார்கள். ஆனால் இந்தக் கலகம்கூட, சித்தாந்த வழிபாட்டு ஆதிக்கத்தில் ஆளும் வர்க்கத்திற்கும் சாதிகளுக்கும் பெரும் புரட்சியாகவே இருந்தது. ஏனெனில் செலவில்லாமல் விண்ணுலக மோட்சத்திற்கான இந்தக் கலகம் வெகுவிரைவில் கட்டாய வேலை அதாவது சாதி—கர்ம, சாதி—தர்மங்களால் ஏற்படுத்தப்பட்ட பொருளாதாரக் கட்டாயங்களிலிருந்து மண்ணுலக சுபிட்சத்திற்கான கலகமாக பழுத்துப் பக்குவமடையக் கூடும். ஆகவே இந்த ஞானிகளும் அவர்களின் பக்திப் பள்ளிகளும்கூட துன்பங்களுக்கும் தண்டனைகளுக்கும் உள்ளாயின; கலகங்களும் ஒடுக்கப்பட்டன. இப்படிப்பட்ட முயற்சிகளால் கிடைத்த மிகப் பெரிய சலுகை, சாவுக்குப்பிறகு மோட்சத்திற்குச் செல்வதற்கான தடை நீக்கப்பட்டது என்பதுதான். இது மிக வெளிப்படையாக வைசிய—சூத்திரப் பெண்களுங் "கூட" சாவுக்குப் பிறகு இறுதி மோட்சத்தையடைலாம் என்று கீதையில் கூறப்படுகிறது. (Striyo Vaishiyaastatha Sudra tepi Yanti param gatim)

இந்தச் சண்டை கொள்கையளவில் வெற்றி பெற்றது. ஆனுல் இந்தப் பூமியில் கிரியாம்சத்தில் தோல்வியே கண்டது.

இருந்த போதிலும், தொடர்ச்சியான வரலாற்று விதி செயலற்று நின்று விட வில்லை. இந்தியாவில் அதனுடைய விசித் திரமான இயற்கை, விஞ்ஞான சூழ்நிலை கள் காரணமாக சாதிமுறை, உற்பத்தியும் பங்கீடும் உள்ளார்ந்த தன்னிச்சையான சக்தியிலிருந்து தன் எல்லைகளை உடைக் காத நிலையில், மற்ற நாடுகளில் குறிப்பாக ஐரோப்பாவில் சமுதாயத்தின் உழைப் பாளர் பிரிவு, பெரிய உற்பத்திசாலைகளில் இணைத்துக் கட்டப் படுவதற்காக வந்த உற்பத்திக் கருவிகள், சாதனங்கள்—இவற் றின் வளர்ச்சிச் செயல்-முறைப் பிரிவு ஒன் றுக்கு வழிகாட்டியது. அங்கே அந்த உற்பத்திக் கருவிகள் புரட்சிகரமான மாறு தல்களுக்குள்ளாயின. அந்த மாறுதல் தன்னுடைய பிரதி உபகாரமாக, புரட்சி கரமான உற்பத்தி முறைக்குக் கொண்டு போய் விட்டது. அங்கே நிலப்பிரபுத் துவமுறை நீக்கப்பட்டு யந்திர வளர்ச்சி யின் காரணமாக முதலாளித்துவ உற்பத்தி முறை தோன்றலாயிற்று.

இந்தியாவை வென்ற பிரிட்டிஷார் இந்திய சமுதாயத்தில் அந்த யந்திரங்களை யும் முதலாளித்துவ உற்பத்தி முறையை யும் கொண்டு வந்தார்கள். பழைய நிலவு டமை முறையையும் உற்பத்தி உறவு களின் கைத்தொழில் அமைப்பு முறையை யும் சிதைத்தார்கள். ஆனுல் அந்த பிரிட் டிஷார் முழுமையாக நம் மண்ணில் புதிய உற்பத்தி சக்திகளை அமைக்கத் தவறி விட்டார்கள். அவற்றைத் தம் நாட்டில் வைத்துக்கொண்டு அவர்தம் உற்பத்திப் பொருள்களை மட்டும் நமது பொருளா தாரத்தையும் நமது சமூக வாழ்வையும் அழிப்பதற்காக இங்கு ஏற்றுமதி செய்தார் கள். நம்முடைய செலவில், அவர்கள் தங் களை மேம்படுத்திக் கொண்டார்கள். கொள்ளையடித்தல், உற்பத்தி சக்திகளைச் சிதைத்தல் காரணமாக உண்டான பஞ் சங்களில், லட்சக்கணக்கான நமது மக் கள் மடிந்தார்கள். ஆங்கில விசைத்தறி ஜென்னி நூற்பு உற்பத்திப் பொருள் விற்பனையைத் தூக்கி விடுவதற்காக, நமது நெசவாளர்களின் கைவிரல்களை வெட்டியெறிந்ததே நமது மக்களின் அழி வையும் இந்தியாவில் முதலாளித்துவ அமைப்பின் பிறப்பிடத்தையும் பற்றிய சுவையான கதையைச் சொல்லும்.

புது யந்திரமும் உற்பத்தி சாதனமும் புதிய உற்பத்தி உறவுகளும் சாதியமைப் பின் விஞ்ஞான அடிப்படையைத் தகர்த் தன. ஆனுல் அதை அதனுடைய தீண் டாமை, விலக்கு, பகிஷ்காரம், தடை, போன்ற சாக்காட்டுநிலை அழுகல் நாற் றத்திலேயே புழுங்கிக் கிடக்குமாறு விட்டு விட்டன, பழைய பொருளாதார அடிப் படை நொறுங்கிக் கொண்டிருந்தபோது, பழைய சித்தாந்தம் மட்டும் அப்படியே இருந்தது.

சாதீய உறவுகளைத் தோற்கடித்த சக்திதான் என்ன?

அது, முன்னர் தங்கள் தங்கள் கைக் கருவிகள் கைத்திறன் இவற்ருல், தங்கள் வீடுகளிலேயே தொழில் நடத்தி வந்த சாதிகள், இப்போது கூட்டுழைப்பு சக்தி யின் மூலம் பொருளுற்பத்தி செய்ய ஒன்று கூட்டும் தொழிற்சாலைகள், புதிய யந்திரங் கள், புதிய உற்பத்தி சக்திகள்தாம்.

புதிய தொழிற்சாலைகளில் புதிய யந்தி ரங்களைக் கொண்டு தொழிலாளி ஏனைய பலருடனும் சேர்ந்து கூட்டாக வேலை செய்தான். ஒவ்வொரு தொழிலாளியும் உற்பத்திப் பொருளின் ஒரு பகுதியைத் தான் உற்பத்தி செய்தான். எனினும் உற் பத்தி நிறைவெய்திய போது அது எந்த வொரு தொழிலாளியினுடைய தனிப் பொருளாக இருக்கவில்லை;ஆனுல் அநேக பல தொழிலாளர்களின் கூட்டு உற்பத்திப்

பொருளாயிற்று. ஒரு வேட்டி அல்லது சேலை பழைய சாதி நெசவாளியினுடைய, அவனுடையது மட்டுமேயான தனிப்பட்ட, வருடத்திற்கு வருடம் தலைமுறைக்குத் தலைமுறை அதே ஜுலாகா சாதியமைப்பு முறையில் அதே தறியினுல் நெய்யப்பட்ட உற்பத்திப் பொருள்—ஆனுல் ஆலைத் தொழிலின் உற்பத்திப் பொருளான வேட்டியோ அல்லது சேலையோ பல்லாயிரக் கணக்கானவர்களது, ஆனுல் ஒவ்வொரு வரும் முழு உற்பத்திக்குத் தங்கள் பங்கு வேலையை மட்டுமே செய்யும்போது, பொதுவுழைப்பின் உற்பத்திப் பொருள் அதாவது ஆலைத்தொழில் முழுவதிலும் அவனுக்கு ஒதுக்கப்பட்ட பங்கு வேலையில் மட்டும் உருவான வேட்டி, மறுபடியும் அநேக யந்திரங்களின் சேர்க்கைப் பொருளாகிறது. கார்ல் மார்க்ஸ் கூறுகிருர்:— "சமுதாய உற்பத்தியின் திட்டமிட்ட கொள்கையாக, கைத்தொழிலாளியின் உழைப்பை நிர்மூலமாக்குவது அவைகள் (யந்திரங்கள்) தான். இவ்வாறு ஒரு விஸ்தாரமான தொழிலாக்கத்திற்கு உழைப்பாளியின் ஆயுள்காலம் முழுவதையும் அர்ப்பணித்தற்கான விஞ்ஞான காரணம் நீக்கப்படுகிறது." (Capital vol I) சுருக்கமாகச் சொன்னுல் சமுதாயத்தில் உழைப்பாளரின் இறுகிப்போன பிரிவான சாதியமைப்பு, தொழிற்கூடத்தில் யந்திரத்தால்உழைக்கும் பிரிவினுல் தூக்கியெறியப்படுகிறது. புதிய உற்பத்திக் கருவிகள் சமுதாய உற்பத்தி உறவுகளில் ஒரு புரட்சியைக் கொண்டு வருகிறது. புதிய முதலாளித்துவ அமைப்புகளுக்குப் பதிலாக நிலப்பிரபுத்துவ அமைப்பு ஏற்படுகிறது. வரலாற்றில் முதலாளி, தொழிலாளி, பூர்சுவா, பாட்டாளி எனப்பல புதிய வர்க்கங்கள் தோன்றுகின்றன.

இந்தச் செய்முறை (Process) விடுதலை பெற்ற பிறகு மிகவேகமாக நடைபோடத் தொடங்கியுள்ளதை நாம் அனைவரும் பார்த்திருக்கிரேம். யந்திர வளர்ச்சி பெருகப் பெருக அந்த அளவுக்கு சாதியமைப்பின் அதன் தீண்டாமையின் அஸ்திவாரம் அடிவாரத்திலிருந்து தகர்க்கப்படுகிறது. இந்திய மண்ணில் தோன்றும் ஒவ்வொரு புதுத் தொழிற்சாலையும் சாதியமைப்பு முறையின் சவக்குழியாக, ஒரு புதிய மனிதனை, புதிய நவீன உழைப்பாளியை சிருஷ்டிக்கும் கருவியாக அமைகிறது. இந்தப் புது மனிதனும் கூட புதிய ஆளும் வர்க்க முதலாளிகளின் ஆதாயத்திற்காக சுரண்டப்படுகிருன். எனினும் அவன் அதே புதுக்கருவிகளை இப்போது கையாள்கிருன், ஓட்டுகிருன். அவை சுரண்டுபவர்களைத் தூக்கியெறிந்து புதியதொரு சமுதாய அமைப்பை நிறுவுவதற்கும், ஜனநாயகம், சமத்துவம், மனிதாபிமானம், இவற்றைப் பரிபூரணமாக மலரச் செய்வதற்கும் அவனுக்குத் துணை செய்கின்றன. சாதியற்ற மனித உதயத்திற்கு விளக்கம்கொடுக்க ஒருவன் பாடா(Bata) போன்ற ஒரு செருப்புத் தொழிற்சாலைக்குள் மட்டும் பார்த்தால் போதுமானது, அந்தப் பாட்டா தொழிற்சாலையில் ஆயிரக்கணக்கானவர்கள் வேலைசெய்து தினந்தோறும் ஆயிரக்கணக்கான செருப்புகளை உற்பத்தி செய்கிருர்கள். ஒருவேளை அவனுடைய பிள்ளைகளும்கூட அதையே செய்யலாம். இருந்தும் இந்தச்செருப்புத்தொழிலாளிகளில் ஒருவர்கூட சக்கிலியர் (chamar)என்று அழைக்கப்படுவதோ அல்லது சக்கிலிய சாதி(chamar caste)யாக நடத்தப்படுவதோ கிடையாது. இந்தச் செருப்புத் தொழிலாளிகளில் சில பிராமணர்கள் இருக்கிருர்கள்; சில ராஜபுத்திரர்கள் இருக்கிருர்கள். தாகூர்கள், சக்கிலியர், யாதவர்கள், மராட்டியர்கள் எல்லோரும் இருக்கிருர்கள். இல்லாதவர் யார்? படித்தவர்களும் இருக்கிருர்கள், பட்டதாரிகளும் இருக்கிருர்கள், இந்துக்களும் முஸ்லீம்களும் கிறிஸ்தவர்களும் புத்தமதத்தவரும் ஏனையோரும் இருக்கிருர்கள். இருந்தும் இந்த செருப்புத் தொழிற்சாலை சக்கிலிய சாதியமைப்பை உற்பத்தி செய்யவில்லை. மாருக அந்த அமைப்பை ஒழிக்கவே

செய்கிறது. அவர்கள் ஒவ்வொருவரும் செருப்புக்குத்தோல் வெட்டுவோர், அல்லது தைப்பவர்,கெட்டிப்படுத்துபவர் அல்லது கட்டுக்கட்டுபவர் என்றுதான் இருக்கிருர்கள். ஆனுல் ஒருவரும் சக்கிலியர் அல்லர். ஒரு குறிப்பிட்ட உற்பத்தியின் சாதிக்கடமை மனிதனிலிருந்து யந்திரத்திற்கு மாற்றப்படுகிறது. சாதி, யந்திரத் தொழிலுக்குள் மறைந்து விட்டதாகவே தோன்றுகிறது. சக்கிலியனை சுதந்திரமான உழைப்பாளியின் சாதியற்ற மனிதத்துவத்திற்கு விடுவித்துச் செல்கிறது.

தீண்டத் தகாதவர்கூட யந்திரத்தில், தொழிற்கூடத்தில் தனக்கிருக்கும் களங்கத்தை இழக்கிருர். அங்கே இருக்கும் சிற்றுண்டிசாலேகூட அந்தத் தொழிற்சாலே எல்லேச் சுவருக்குள் சாதியொழிப்பின் சாராம்சமாகவே திகழ்கிறது.

ஒருமுறை எல்லோரும் ஒன்ருகவே வேலைநிறுத்தம் செய்கிருர்கள்,ஒன்ருகவே உதைக்கப்படுகிருர்கள், சுடப்படுகிருர்கள், அவர்கள் அங்கே ஒரே மனிதனுக, ஒரே தொழிலாளியாக, ஒரே வர்க்கமாக, உழைப்பாளி வர்க்கமாக வடிவெடுக்கிருர்கள். அவர்களுடைய பழைய அமைப்பு முறை, பழைய சிந்தனைப் பாரம்பரியங்கள் எல்லாம் வீழ்ச்சியுறத் தொடங்குகின்றன. வழிபாடு திருமண முறைகளில் அவர்கள் தங்கள் பழைய வழிகளிலேயே இன்னும் இருக்கலாம்; ஆனுலும் அவர்களது உழைத்து வாழும் உறவு எல்லேகளிலிருந்து பழைய வேதனைகளும் பழைய பிரிவினைகளும் முதலில் மறைகின்றன. அடுத்த திருப்பம், அவர்கள் தங்கள் பழைய அமைப்பு முறையில் வைத்துள்ள பக்தி, சிந்தனை, பழைய சித்தாந்தம் முதலிய எல்லேக் கோட்டிலிருந்தும் ஒட்டு மொத்தமாக வீழ்ச்சியுறுவதாகும்.

இந்த வழியில்தான் இந்து சமுதாயத்தில் உள்ள சாதி அமைப்பும் அதன் சித்தாந்தத்தை, தீண்டாமையை, மனிதனைத் தாழ்வு படுத்துவதை, எதிர்த்துப்போராட முடியும். ஆகவே ஒவ்வொரு சீர்திருத்த வாதியும், பின் தங்கிய வகுப்பினரையும் ஏனைய சாதிகளையும் வாழ்விக்க வந்தவர்களும்"யந்திர"வளர்ச்சியைத்தொழிற்சாலேகள்,வயல்கள் இரண்டிலுமே ஊக்குவித்து வரவேற்க வேண்டும்.

ஆனுல் அது மட்டும் போதாது. ஏனெனில் இந்தப் புதிய அமைப்புகூட சில சாதிகளின் தாழ்வான அந்தஸ்தை அவர்களது கூலியைக் குறைக்க அல்லது அந்தத் தொழிலாளர்களை — வேலேத் தன்மை, உரிமைகள்,சலுகைகள் விஷயத்திலும்கூட சாதிசாதியாக வேறு பிரிப்பதற்குப் பயன்படுத்துகிறது. பிராமணர்களைப் போல அறிவியல் தொழில் செய்ய அல்லது க்ஷத்திரியர், நிலப்பிரபுக்கள் வர்க்கத்தைப் போல அடக்கி ஆதிக்கம் செலுத்துதல் போன்ற நூற்றுண்டுக்கணக்கில் இருந்து வந்த பழக்கம், இந்த சாதிகளிலுள்ள மனிதர்களுக்குப் புதிய முதலாளித்துவ அமைப்பிலும் அதே நிலேகளைக் கைப்பற்றிக் கொள்ள உதவுகிறது. ஆனுல் இம்முறை, சாதி அடிப்படையில் அல்ல, ஆனுல் அவர்களுக்குப்பழக்கமான சாமர்த்தியங்கள் திறமைகள் மனுேபாவங்கள் முதலிய பண்புகளால்! இந்தப் பிரிவினைகளைப் பராமரிப்பதன் மூலம் புதிய முதலாளித்துவ அமைப்பு தனக்குப் பாதுகாப்பைத் தேடிக்கொள்ளும் அளவுகூட, பின் தங்கியவர் எனப்படும் இந்தச் சாதியினர் அல்லது பழங்குடியினரின் மந்த சக்தியை எந்தத் தூண்டுதல் சக்திகளும் தோற்கடிக்க முடியாது. ஆகவே வரலாற்றுப் பொருள் முதல் வாத விதியின் படி இந்த ஏற்றத் தாழ்விலிருந்தும் அடக்கு முறையிலிருந்தும் மனிதனுடைய இறுதி விடுதலே, முதலாளித்துவம் ஒழிந்து சோஷலிஸம் மனித சமுதாயம் முழுமைக்குமான அதன் சமூக அமைப்பினை நிறுவும் போதுதான் வரமுடியும். ஐந்தாவதான

மனிதனது இறுதிக் கட்டம் தவிர்க்க முடியாதது. அது முதலாளித்துவத்தின் கீழ் வளர்கின்ற உற்பத்தி, சக்திகள், இவற்றின் அதே தர்க்க சாஸ்திரத்திலிருந்து எழுகிறது. புதிய மின்னியக்கக் கருவிகளும் யந்திர மூளையும், ஸ்பூட்னிக்கும், அணுசக்தியும் மனிதனுக்கு அகிலத்தின் முன்னேற்றக் கதவைத் திறந்து விட்டிருக்கின்றன. அவைகளுக்காக மனிதன் இனி கிருஷ்ணனையோ அவனது விஸ்வ ரூபத்தையோ பார்க்க வேண்டிய அவசியமில்லை.

கற்றறிந்த பெருமக்களே! உங்கள் அனைவரையும், நீங்கள் பெர்ட்ரண்ட் ரஸ்ஸல் மற்றும் சிலரைப் போல தர்க்கப் பொருள் முதல் வாதத்தை நம்பாவிட்டாலும்கூட, நமது வரலாற்றை, உலக வரலாற்றை, மனித வரலாற்றை, வரலாற்றுப் பொருள் முதல் வாத அறிவொளிக்கண் கொண்டு படிக்கும்படியாகக் கேட்டுக் கொள்கிறேன். யோக சாஸ்திரத்தில் பதஞ்சலி கூறுவது போல, நான் உங்களை இந்த வரலாற்று விஞ்ஞானத்திற்கு இசையும்படி தூண்டுவதற்காக, உங்கள் கடவுளையோ அல்லது தத்துவத்தையோ நான் தொடமாட்டேன்.

ஆனால் ஒன்றை மட்டும் கூற என்னை அனுமதியுங்கள். வரலாற்று ஆசிரியர்கள் நமது மக்களுக்கும் நம்முடைய இளம் மாணவர்களுக்கும்,புரட்சி மனப்பான்மை கொண்டவர்களுக்கும் வரலாற்றின்கடந்த காலத்தைப் பற்றிய புதிய பார்வையையும் எதிர்காலத்தைப் பற்றிய நம்பிக்கைப் பொலிவினையும் ஒரு புதிய வழியில் சொல்லிக் கொடுக்கும் பணியை மேற்கொண்டாலொழிய மனித சமுதாயத்திற்கும் விடுதலைக்கும் நாம் விசுவாசமற்றவர்கள் என்ற குற்றச்சாட்டிற்கு நாம் ஆளாக வேண்டியிருக்கும்.

காந்தியின் இந்த நூருவது ஆண்டில் தீண்டாமையும், சாதியமைப்பும் ஆயிரக் கணக்கான அரிஜனங்களையும் நிலமற்ற விவசாயிகளையும் சுரண்டுவோரைக் கொழுக்க வைப்பதையும் நமது பகைவருக்கு மகிழ்ச்சியூட்டுவதையும் அடியோடு ஒழிக்கின்ற பெரும்பணி, நம்நாட்டு வரலாற்று ஆசிரியர்களால் வரலாற்று விஞ்ஞானமாக, வரலாற்றுக் கடமையாக மேற்கொள்ளப்பட வேண்டும்.

மேலும் மகாத்மா காந்தியின் நூருவது பிறந்த நாள், வரிசைக் கிரமப்படி மாமேதை லெனினின் நூருவது ஆண்டில் பரிணமிக்கிறது என்று வரலாற்று ரீதியாகக் கூறுவது சரியானதும் பொருத்தமானதுமாகும். மாபெரும் மனிதாபிமானியும், சமுதாய சீர்திருத்த வாதியும், ஏகாதிபத்திய எதிரியும், புரட்சிகரமான போர் வீரரும் இந்திய மக்களை ஒன்று திரட்டியவருமான மகாத்மா காந்தியை, அவரது நூருவது பிறந்த நாளைத் தொடர்ந்து, உலகிலேயே முதலாவது சோஷலிஸ நாடு ஒன்றின் ஸ்தாபகரும்சோஷலிஸ.கம்யூனிஸசகாப்தத்திற்கு, மனிதனுக்குமனிதன் செய்கின்ற எல்லாச் சுரண்டல்களையும் ஒழித்து இயற்கைசக்திகளைக் கட்டுப்படுத்தி அடக்கி, அவற்றை மனித வாழ்வுக்குப் பயன்படுத்தி, மனிதனின் உழைப்புசக்தியையும் அவனது யந்திரக் கருவிகளையும் பெருக்குவதற்கும், இதுகாறும் ஒருசிலருக்கு மட்டுமே ஒதுக்கப்பட்டிருந்த சலுகைகளான ஓய்வு நேரம், கலை அறிவியல், தத்துவார்த்தத் தொடர்பணிகள், உத்தியோகம் அனைத்தும் மனித வர்க்கம் முழுமைக்குமே உத்திரவாதம் செய்வதற்கும், நடந்த ஒரு புதிய சகாப்தத்திற்குக்கட்டியங் கூறிய, அந்தப்புரட்சியின் தலைவராம் லெனினினுடைய பிறந்த நாளும் வரவிருக்கிறது.

இந்தக்கழகத்தின் பணி, உண்மையான சக்தி வாய்த்த, முற்போக்கான, வரலாற்று விஞ்ஞானத்தையும், மனித வர்க்கத்தின் — எல்லாவற்றிற்கும் மேலாக இந்தியாவிலுள்ள கோடிக்கணக்கான மக்களினத்தின்–விடுதலைத் தொண்டு பற்றிய நம்நாட்டு வரலாறு ஒன்றினையும் உருவாக்கும் பணியில் வெற்றிபெறுவதாக வாழ்த்துகிறேன். ❋

தமிழாக்கம்: க. ஜகன்னாதன்

இந்திய வரலாறும் மார்க்சியக் கண்ணோட்டமும்

அமலேந்து குஹா

இந்திய வரலாற்றைப் பற்றிய கோட்பாடுகள்:

"இந்திய சமுதாயத்திற்கு வரலாறே இல்லை; அதாவது தெரிந்த வரலாறு எதுவும் இல்லை. நாம் அதனுடைய வரலாறு என்று கூறுவது தொடர்ந்து படை வலிமையால் நுழைந்து எதிர்க்காத, நிலையான (கிராம) சமுதாயத்தின் செயலற்ற அடிப்படை மீது அவர்களுடைய அரசுகளை அமைத்துக் கொண்டதையே (K., 11)[1] என்கின்றார் மார்க்ஸ். இந்தச் சொற்களை மார்க்ஸ் எழுதியபொழுது 'இந்திய இயல்' (Indology) ஆரம்ப நிலையிலேயே இருந்தது. பண்டைக் காலத்திலும், இடைக்காலத்திலும் இருந்த சமுதாயச் சூழ்நிலைகளை விளக்கக்கூடிய ஆயிரக்கணக்கான சாசனங்களும், ஏடுகளும் அதற்குப் பின்புதான் கண்டுபிடிக்கப்பெற்றன. இவற்றோடுகூட, வரலாற்றுக் காலத்தையும், அதற்கு முந்திய காலத்தையும் சேர்ந்த இடங்களைக் கண்டு தோண்டி தொல்பொருள் ஆராய்ச்சிகளைத் தொடங்கியதும், பலவகையான பழங்குடி மக்களைப் பற்றிய பண்பாட்டியல் ஆராய்ச்சிகளும், தொடர்ந்து நடைபெற்ற சமூகவியல் ஆராய்ச்சியும் மார்க்ஸின் தலைமுறைக்குத் தெரிந்திருந்த குறைந்த அளவிலான இந்திய வரலாற்றைப் பற்றிய அறிவிற்குப் புதிய அகற்சியை வழங்கின. 'வரலாறற்ற' 'மாறாத இந்தியா' என்னும் கருத்து இன்று கைவிடப்பட்டு விட்டது. பழம் பண்டைக் காலத்திலேயே நிலைபெற்ற கிராம சமுதாயம் அமைந்திருக்கவில்லையென்பது தக்க ஆதாரங்களோடு இப்பொழுது சொல்லப்படுகிறது. அது வரலாற்றின் ஒரு குறிப்பிட்ட காலத்தில் தான் உருவானது.

கலப்பையைப் பயன்படுத்தாத பழங்குடி மக்கள், இந்தியாவில் கலப்பையைப் பயன்படுத்தும் வேளாண்மைக் கிராமப் பொருளாதாரத்திற்கு முன்னேறியது பெரிய சாதனையாகும். இந்த முன்னேற்றம் இந்திய—ஆரியர்களால் தொடங்கப் பெற்றது. மௌரியர்களின் காலத்தில் விரைவு பெற்றது. ஏறத்தாழ குப்தர்களின் காலத்தில் ஒரு நிலையான போக்கு ஏற்பட்டது. இத்தகைய வழிமுறையில் படையெடுத்தவர்களுக்கிடையிலும், பழங்குடி மக்களிடையிலும் கலப்பு ஏற்பட்டது. இது மேல் நிலை முன்னேற்றத்தை நோக்கிச் செல்ல உதவியது. காலப் போக்கில்

நிலத்தில் தனியார் உடைமை இக்காலத்திலேயே தோன்றியது. இந்தியா அடிமை முறை, நிலப்பிரபுத்துவ முறை (Feudalism) ஆகிய நிலைகளைக் கடந்து வந்ததாவென்பதில் நமது கால வரலாற்று ஆசிரியர்களுக்கிடையிலேயே கருத்து வேறுபாடு இருக்கின்றது. அவர்கள் இப்பொழுதும் மிகவும் பழமையான கிராம சமுதாயங்களின் அளவையும் தன்மையையும் பற்றி விவாதிக்கின்றனர். வளர்ச்சியின் மாற்றநிலைகளை இன்னும் ஆராய வேண்டியுள்ளது, இருந்தாலும் அவர்களில் யாரும் இந்திய சமுதாயம் கடந்த நூற்ருண்டுகளில் உற்பத்தித் தொடர்புகளும் உற்பத்தி சக்திகளும் மாறி வந்திருக்கின்றன என்பதை மறுக்கவில்லை.

இத்தகைய தெளிவான விபரங்களின் அடிப்படையில்''ஆசிய உற்பத்தி முறை'' பற்றி முழுமையாக மார்க்ஸ் உருவாக்காத கோட்பாட்டை புறக்கணிக்க வெளிநாட்டிலும் தமது நாட்டிலும் ஆராய்ச்சியாளர்கள் முயற்சிகள் செய்கின்றனர். மார்க்ஸின் கருத்தை ஒதுக்கிவிட்டு, இந்திய வரலாற்றில் அடிமை முறையும், நிலப்புரபுத்துவ முறையும் இருந்த நிலைகளைக் கண்டு, ஐரோப்பிய அனுபவத்திலிருந்து பொதுமைப்படுத்தப்பட்ட போது மார்க்சிய முறையோடு பொருத்திப் பார்க்கிருர்கள். 'ஆசிய உற்பத்தி முறை'க் கருத்தைப் புறக்கணிக்கும் போக்கு அரசியல் அளவில், முதன் முதலில் 1920க்கும் 1930க்கும் இடையில் மார்க்சிய அரசியல் நூல்களை சோவியத் யூனியன் வெளியிட்ட பொழுது வெளிப்பட்டது. ஸ்டாலினுடைய தர்க்க (dialectical) வரலாற்று முறை ஆராய்ச்சியும் (1938) இதனைப் பற்றிக் கூறவில்லை. சோவியத்திலுள்ள தற்கால மார்க்சிய வரலாற்று ஆசிரியர்களும் இதனையே தொடர்ந்து பின்பற்றினுர்கள். கீழ்த்திசை நாடுகளைப் பற்றி ஆராயும் நிலையத்தைச் (Institute of Oriental Studies) சேர்ந்த, பூர்வீக இந்தியாவை ஆராயும் சோவியத் நிபுணர்கள் — ''இந்தியாவின் பழைய வரலாறு'' என்ற நூலைத் தயாரித்து வெளியிடப் போகின்றவர்கள் — நமது நாட்டிலும் கிரேக்க—ரோம முறையிலிருந்து அமைப்புக்களில் ''சிறிது'' மாறிய அடிமைகளைக் கொண்ட சமுதாயம் இருந்ததென்று கருதுகின்றனர். [2]மேற்கு ஐரோப்பிய நாடுகளிலிருந்து சில இயல்புகளில் வேறுபட்ட நிலப்பிரபுத்துவ முறை (அடிமை முறையைப் போல) 6 முதல் 17ஆம் நூற்ருண்டு வரை இந்தியாவில் இருந்ததென்று இடைக்காலத்தைப் பற்றி ஆராயும் ரஷ்ய வரலாற்ருசிரியர்கள் நம்புகின்றனர். வேத நூல்களிலிருந்து ஆராய்ந்து கண்ட செய்திகளின் அடிப்படையில் எஸ். ஏ. டாங்கேயும் இந்தியாவில் நிலப்பிரபுத்துவத்திற்கு முன்னுல் அடிமைச் சமுதாயம் இருந்ததென்பதை நிருபிக்க முயல்கின்ருர். கோசாம்பியும் மற்ற முக்கியமான வரலாற்று ஆசிரியர்களும் இந்தக் கருத்தை மறுக்கின்றனர். ஆனுல் அவர்களுடைய முடிவுகள் 'ஆசிய முறை' பற்றிய தேக்க நிலைக் (Static) கருத்திலிருந்து மிகவும் விலகி, அதற்கு இணையாக இந்திய வரலாற்றின் இயக்க (dynamic) நிலைப் போக்கைப் பற்றிக் கூறுகின்றன. ''இந்தியா ஒரு வேறுபட்ட பல அமைப்பு முறைகளைக் கொண்டிருந்தது. அவற்றைத் தெளிவாக வகைப்படுத்த முடியாது. ஏனென்ருல் அடிமை முறைச் சமுதாய அமைப்பு இந்தியாவில் இருக்கவில்லை. நிலப்பிரபுத்துவமும் ஐரோப்பிய முறையான அடிமைத்தனம், மேனர் பண்ணைப் பொருளாதாரம் ஆகியவற்றிலிருந்து பெரிதும் வேறுபட்டிருந்தது''. என்று கோசாம்பி கூறுகின்ருர்.

7 முதல் 12ஆம் நூற்ருண்டு வரை (கீழ்மட்டத்திலிருந்து) இருந்த வேறுபட்ட இந்திய நிலப்பிரபுத்துவம் பற்றிய இந்தக் கருத்தும் முகமதியர் காலம் பற்றிய செல்வாங்கர் கருத்துக்களும் சேர்ந்து முழுமையாக்க வேண்டிய ஒரு கருத்து வரிப்

படத்தை அளித்திருக்கின்றன. அது தற்காலத்து ஆராய்ச்சிகளைப் பெரிதும் ஊக்குவிக்கிறது.

ஆர். எஸ். ஷர்மா, பி. என். எஸ். யாதவா, ஆர். தாபர், எல். கோபால், டி. பி. சட்டோபாத்தியாய, மற்றும் பிற ஆராய்ச்சியாளர்கள் இந்தத் துறையில் தொடர்ந்து முயன்றதால் பூர்வீக இடைக் கால இந்திய வரலாற்றை மார்க்சிய அடிப்படையில் அறிந்துகொள்ள வழிகாட்டுதல் கிடைத்துள்ளன.

இந்த வகையான ஆராய்ச்சியை மத்திய காலம் பற்றி ஆராயும் அலிகார் பள்ளியைச் சேர்ந்தவர்களான நூரல் ஹாசன், இன்பான ஹபீப், சதீஸ் சந்திராவும் மற்றும் பலரும் மத்திய காலத்தின் பின்பகுதி வரை செய்துள்ளனர். ''ஹிந்துஸ்தான் மக்களின் வாழ்வும் நிலையும்'' (டில்லி) என்ற நூலை எழுதிய கே. எம். அஷார்ப் என்பவரின் தொடக்கப் பணிகளையும் இங்கு குறிப்பிடலாம். அதே சமயத்தில் மார்க்சிய வாதிகள், இந்திய வரலாற்றினை உலக–பிரதேச–அடிப்படையில் இன்றையப் பல்கலைக்கழக ஆராய்ச்சியாளர்கள் தொடர்ந்து பொருளாதார வழியில் ஆராய்வதையும், பல்வேறு வகையான சமுதாய அறிவியல்களின் நெறிப்படுத்தப் பெற்ற ஆய்வு முறைகளைப் பின்பற்றுவதையும் கவனித்துக் கொண்டிருந்தனர். இத்தகைய சூழ்நிலையில், நமது கடந்த காலத்தை மார்க்சிய அடிப்படையில் சரியான முறையில் அறிந்துகொள்ள கீழ்த்திசை இயலின் ஆராய்ச்சியாளர்களான என். ஆர். ராய், ஹெச். டி. சங்காலியா, டி. சி. சர்கார் போன்றவர்களின் விடாமுயற்சி பெரிதும் துணை செய்கின்றது. இந்தக் கட்டுரையில் இந்திய வரலாறு பற்றிய எல்லாத் தற்கால ஆராய்ச்சிகளின் விளைவுகளையும் இணைத்துக் கூற முயல்வோம்.

II

இடையில் சிதைந்த நாகரிகம்-2600-1500 கி. மு.

கிழக்கில் டில்லி வரையிலும், வடக்கில் தட்சசீலம் வரையிலும், தெற்கில் குஜராத் எல்லைகளைத் தாண்டியும் விரிந்து பரவியிருந்த இந்தியாவின் வடமேற்குச் சமவெளியைச் சார்ந்த ஹரப்பா வெண்கலக் கால நாகரிகம் வெறும் வெளிநாட்டினரின் செல்வாக்கினால்மட்டும் வளர்ந்திருக்கவில்லை என்பது இன்று அநேகமாக உறுதியாகி விட்டது. அது இடைக்காலப் பழைய கற்கால நிலையிலிருந்து வளர்ச்சி பெற்ற உள்நாட்டுப் புதியகற்கால நாகரிக வளர்ச்சியின் முதிர்ச்சியாகும். ஹரப்பா நாகரிகம் (2600–1500 கி. மு.) நன்கு வளர்ச்சிபெற்ற வேளாண்மையிலிருந்து கிடைத்த உபரி உற்பத்தியை அடிப்படையாகக் கொண்டு அமைந்திருந்த நகர வாழ்வின் உயர்தர வாழ்க்கைத் தரத்தோடு இருந்தது. தோண்டியெடுக்கப் பெற்ற நகரங்களின் வீட்டமைப்புத் திட்டங்கள் அடிமைகளாக இருந்திருக்கக் கூடிய வேலைக்காரர்களின் வீடுகளுக்கும் செல்வந்தர்களின் இல்லங்களுக்கும் இடையிலிருந்த வேறுபாட்டைத் தெளிவாகக் காட்டுகின்றது. ஒரு சிறிய ஆளும் குழு இருந்ததும் தெரிகின்றது. ஆனால் அவர்கள் அரசனின் பிரதிநிதிகளா இல்லையாவென்பது தெளிவாகத் தெரியவில்லை. ஹரப்பா மக்கள் பலவகையான உலோகக் கருவிகளையும் பாத்திரங்களையும் சக்கரத்தால் செய்த மண்பாண்டங்களையும் தரமான எடைக்கற்களையும், அளவு கருவிகளையும், பெரிய வீடுகள் கட்ட சுட்ட செங்கற்களையும், உறுதியான மரச்சக்கரங்களைக் கொண்ட மாட்டு வண்டிகளையும், பாய்மரக் கப்பல்களையும் படகுகளையும் பயன்படுத்தினர். ஹரப்பாப் பகுதிகளுக்கும் மேற்கு ஆசியாவிற்கும் கடல் தொடர்புகள் இருந்தன. மக்ரான் கடற்கரையில் சமீப காலத்தில் ஹரப்பா

மக்களின் வாணிபக் கேந்திரங்கள் சிலவற்றைக் கண்டுபிடித்துள்ளனர். கால் நடைகளைப் பழக்கி வீடுகளில் வளர்க்கத் தொடங்கிய போதிலும், நகர நாகரிகத்தைப் பேணுமளவிற்குப் போதுமான அளவில் வேளாண்மை வளர்ந்திருந்த போதிலும், கால்நடை இழுக்கும் கலப்பையை அவர்கள் பயன்படுத்தியதாகத் தெரியவில்லை. இரும்பும் தெரிந்திருக்க வில்லை.

அநேகமாக, வெள்ளம் நிறைந்த ஆறுகள் விட்டுச் சென்ற மெதுவான வண்டல் மண் நிலத்தைப் பயன்படுத்த (மனிதர்கள் இழுக்கும்) கரடு முரடான மரப்பரம்பு போன்ற (harrows) கருவிகளையும், தேவையான கற்கருவிகளையும் பயன் படுத்தியிருப்பார்களென்று கோசாம்பி கருதுகின்றார். நீர்ப்பாசன வசதிகளுக்கும் ஓடும் நதிகளைத் தடுத்து அணைகள் கட்டக்கூடிய கலையையும் அறிந்திருந்தார்கள். (காடுகளைத் திறமையாக வெட்டக்கூடிய) கோடாரிகளையும், பட்டையான ஈட்டிகளையும், கத்திகளையும் பயன்படுத்த ஹரப்பா மக்கள் தெரியாமலிருந்ததாலும், நகரங்களையும் அவற்றின் சுற்றுப் புறங்களையும் இணைக்க விரைந்த போக்குவரத்துச் சாதனமான குதிரைகள் இல்லாமலிருந்ததாலும் நாகரிகம் ஒரு தேக்க நிலையில் நின்றது. இது சுமார் கி. மு. 1500 ஒட்டி ஆரியர்கள் வருவதற்கு முன்னால் ஏற்பட்டது.

கி. மு. 1750—1400 காலப் பகுதியில் இருந்த சூழ்நிலையைக் கணிக்க இப்பொழுது முயல்வோம். அப்போது இரண்டு முக்கியமான புதிய கற்கால மேய்ச்சல்—வேளாண்மை நாகரிக நிலைகளை—வடக்கிலும் (கி. மு. 2325—1400) தெற்கிலும் (கி. மு. 2400—1000) அழியும் நிலையிலிருந்த ஹரப்பா நாகரிகம் இருந்தபோதே, இருந்ததைக் காண்கின்றோம். தெற்கத்தியப் புதிய கற்கால நாகரிகம் தெற்கை நோக்கி வந்த மத்திய இந்தியாவின் (கி. மு. 1750-1000) படிமக் கல்நாகரிகத்தை கர்நாடகம், மஹாராஷ்டிரம் மேற்கு ஆந்திரா ஆகிய பகுதிகளில் கூடிக்கலந்தது. இதனால் சக்கரத்தால் செய்த மட்பாண்டங்களும் தீட்டப் பெற்ற கற் கோடாரிகளையும், படிமக்கல்லின் பட்டையுள்ள கருவிகளையும் பயன்படுத்தினர். மேலும் மூன்றாவது வகையாகசீனாவிலிருந்தும் தென்கிழக்குஆசியாவிலிருந்தும் பரவிய கிழக்கிந்தியாவில் கீழ் நிலையிலிருந்த புதிய கற்கால நிலையுமிருந்தது. ஆனால் இதனைப் பற்றி இதுவரை போதுமான அளவில் ஆராயவில்லை.

இந்தூருக்கு 60 மைல்களுக்குத் தெற்கேயுள்ள படிமக்கற்கால நௌதாதோலி என்ற இடத்தில் கிடைத்த பொருள்களை ஆராய்ந்ததில் கி. மு. 1700லேயே கோதுமை, அரிசி, அவரை மங் (Mung) கேசரி (khesari) ஆகியவற்றை உண்ணப் பயன்படுத்தினார்களென்பது தெரிகின்றது. மாடுகள், பன்றிகள், வெள்ளாடுகள் செம்மறியாடுகள் ஆகியவற்றை வளர்த்து வந்தார்களென்பது அறியக் கிடக்கின்றது. இந்த கற்கால மக்கள் வாழ்க்கைக்கு தானியங்களை மிகவும் நம்பியிருந்தனர். விலங்குகளைத் தானியங்களை உண்ணப் பயன்படுத்திய அளவில் பயன் படுத்த வில்லை. மண் பூசிய, மரத்தூண்களைக் கொண்ட குடிசைகளில் அவர்கள் வாழ்ந்தனர். ஓரளவு செம்பு பயன்படுத்தப் பெற்றது. இரும்பை அவர்கள் அறிந்திருக்கவில்லை. மற்றொரு பக்கத்தில் நேவாசாவில், கற்கால அம்சங்கள் தோன்றிவிட்ட போதிலும், வேட்டையாடுதலும் மேய்ச்சலும் பொருளாதாரத்தில் பெரும் பங்கு பெற்றன. புர்ஷாஹோமில் கிடைத்தவைகளிலிருந்து நாம் அறிந்து கொள்வது, வடக்கில் புதிய கற்காலத்தில் மக்கள் முதலில் (ஏறத்தாழ 4000 ஆண்டுகளுக்கு முன்னால்) மண்ணில் தோண்டிய பள்ளங்களில் வாழ்ந்தார்களென்பதையும் எலும்

புக் கருவிகளையும், கல்லால் செய்து முனை யடிக்கப் பெற்ற கோடரிகளையும் பயன் படுத்தினர்களென்பதையும் அறிகின் ரேம். ஆனல், அதற்குப் பிந்திய காலத் தில், அதாவது சுமார் கி. மு. 1400 வரை, பூமிக்கு மேல் கட்டப்பெற்ற வீடுகளில் வாழத் தொடங்கினர்கள். மண்பாண்டம் செய்யும் சக்கரத்தைப் பயன்படுத்தினர் கள். உலோகத்தைப் பற்றி (செம்பில் செய்த ஒரு தலை அம்புகளையும், துளைத் துச் செல்லும் முக்கோணக் கத்திகளையும் அறுவடையில் பயன்படும் அரைவட்டக் கத்திகளையும் பயன்படுத்தினர்கள்) அறி யத் தொடங்கினர்கள்.

இதுதான் ஆரியர்கள் இந்தியாவிற்கு வந்து பரவிய பொழுதிருந்த நிலைமைகள். இந்தியாவின் பெரும்பாலான பகுதிகளில் வர்க்க பேதமடைந்துவிட்ட சமுதாயம் இருக்கவில்லை. ஹரப்பா பிரதேசத்திலும், அதனைச்சுற்றியிருந்த நகரங்களிலும் மட் டும் அடிமைகளைக் கொண்ட சமுதாய மான ஒரு வர்க்க சமுதாயம் இருந்திருக்க லாம் என யூகிக்கப்படுகிறது. ஆனல் அந்த சமுதாயம் அதற்கு முன்பே அழி யத் தொடங்கிவிட்டது. இந்தியாவிற்குள் நுழைந்தபொழுது ரிக்வேதகால ஆரியர் கள் பண்டைய மேய்ச்சல் — இனக்குழுக் களாகவே இருந்தனர்.

III

பழைய பொதுவுடைமையிலிருந்து இடை நிலைச் சமுதாயம் வரை

i) ரிக்வேதகால ஆரியர்கள் (கி. மு. 1500—1000) அலைந்து திரிந்து மேய்ச்சற் பருவத்திலிருந்தார்கள். படிப்படியாக ஓரி டத்தில் நிலைத்து வாழும் வேளாண்மைப் பொருளாதாரத்தை மேற்கொண்டார்கள். அவர்கள் சுட்ட செங்கற்களையோ பருத்தி யையோ அறிந்திருக்கவில்லை அவர் களுக்கு நகரங்கள் கிடையாது. ஆதலால் நகரங்களை வெறுத்தனர். ஆனல் அவர் கள் குதிரைகள் இழுக்கும் கனமற்ற சக் கரங்களைக் கொண்ட தேர்களையும், ஆரக் கால்களைக்கொண்ட மாடுகள் இழுக்கும் வண்டிகளையும் பயன்படுத்தினர். இதனல் அவர்களால் விரிந்து பரந்த நிலப்பரப்பில் சுற்றிவரமுடிந்தது. போரில் பழங்குடி மக்களை எளிதாக வெல்ல முடிந்தது. பஞ் சாப்பிலும், கங்கை—யமுனைச் சமவெளி களிலும் இந்தக் காலத்திலிருந்த செம்புத் தொழில் நுணுக்கத்தோடு சேர்ந்த மஞ் சட்காவி நிறத்திலுள்ள மண்பாண்டங்கள் அந்த மக்களின் தொன்மையான வேளாண்மை நிலையைக் காட்டுகின்றது. இந்தக் காலகட்டத்தின் இறுதியில், இரும் பைப் பயன்படுத்தத் தொடங்கினர்கள். சமீபத்திய கார்பன் 14 ஆராய்ச்சிகள் ஏறத் தாழ கி. மு. 1000 ஒட்டி வட இந்தியா வில் இரும்பைப் பயன்படுத்தியிருப்பார் களென்று காட்டுகின்றன. கால்நடைகள் இழுக்கும் இரும்புக் கொழுவைக் கொண்ட கலப்பைகளைப் பயன்படுத்தத் தொடங் கிய பிறகே நிலையாக உணவு கிடைக்கும் நிலையில், நிலைத்திருக்கும் கிராமங்களை அமைத்திருக்க இயலும். வேளாண் மையை விட இந்த நிலையிலும் விலங்கு களையே உணவுக்கு அதிகமாகச் சார்ந்தி ருக்கும் நிலையிருந்தது. சமுதாய அமைப் புகள் அடிப்படையில் பழங்குடியினரைப் போன்றே இருந்தன. நிலைபெற்ற கிராமத் தில் தலைவர்களும் (ராஜன்) மத குருக் களும் (பிராமணன்) இருந்தார்களென் பதில் சந்தேகமில்லை. ஆனல் ஜாதி முறை யில் வரையறுக்கப்பெற்ற வர்ணமுறை இதுவரை தலைதூக்கவில்லை. சந்தேகமில் லாமல் நான்கு வகை வர்ணங்களைப் பற்றி முதலில் ரிக் வேதத்தில்தான் கூறப்பெற் றுள்ளது. ஆனல் ஆர். தாபர், "இந்த முறைக்கு இது ஒன்றே சான்ருக இருப்ப தால், இந்தப்பாடல் நூலின் மற்றைய பகு திகளின் காலத்தைச் சேர்ந்ததாவென்ற ஐயப்பாட்டை வரலாற்ருசிரியர்களிடம் தோற்றுவிக்கின்றது" (Th 2) என்கின் ருர்.

வைசியர்களுட்பட எல்லா வயது வந்த ஆரியர்களும் தெய்வங்களை நேரடியாக வணங்கலாம். ஒவ்வொரு கூட்டத்தின் தலைவனும் அந்தச் சமுதாயத்தின் சார்பில் பலிகளைக் கொடுப்பான். குடும்ப நிலையில் செய்யும் சடங்குகளில் பிராமணர்கள் ஈடுபடுவது இதுவரை ஒரு தேவையான, கட்டாயமான வழக்கமாக மாறவில்லை. வெற்றி கொள்ளப்பட்ட தாசா (அல்லது தாஸ்யூ) மக்கள் (மிகவும் குறைந்த எண்ணிக்கையில் வெற்றி கொள்ளப்பட்ட ஆரிய இனத்தைச் சேர்ந்தவர்களோடு கூடி) ஒரு தனி இனமாக அதாவது சுதந்திர ஆரிய சமுதாயமாகஉருவானார்கள். தோற்றவர்களுக்கு ஆயுதங்களையோ சொத்துக்களையோ வைத்துக் கொள்ள உரிமை இல்லை. ஆனால் அவர்கள் அடிமைகளாகவும் இருக்கவில்லை. இது ஏனென்றால், வேறுபடுத்தப்படாத ஆரிய சமுதாயம் இதுவரை அவர்களுக்குள் தனி மனித சொத்துரிமை அமைப்பினை போதுமான அளவில் வளர்த்திருக்கவில்லை. தோல்வியடைந்த மக்களை வெற்றிபெற்ற கூட்டத்தினுடைய பொதுச் சொத்தாகக் கருதினர். அவர்களில் சிலரை மட்டும் குழுவினரின் ஒப்புதல் பெற்று வீட்டு அடிமைகளாக வைத்துக் கொண்டனர். ஆனால் பெரும்பாலானவர்கள் முன்பு இருந்ததைப் போலவே இருந்தனர். எப்பொழுதெல்லாம் அவர்களது சேவை தேவையோ, அப்பொழுதெல்லாம் வெற்றி பெற்றவர்கள் அவர்களைப் பயன்படுத்திக் கொண்டார்கள். "கால்நடைகளைக் கூட்டமாகப் பொதுவாக வைத்திருந்ததைப் போலவும் நிலங்களைப் பொதுவாகச் சாகுபடி செய்ததைப் போலவும், "தாசர்களை" குழுவின் பொதுச் சொத்தாகப் பயன்படுத்தியிருக்கலாம் என்பது அறிவுக்குப் பொருத்தமானதே" (K 92-3) என்று கோசாம்பி வாதிக்கின்றார். தாசர் குடியானவர்களின் பகுதியினர் இந்து சமவெளி நகரங்களுக்குத் தேவையானவற்றை உபரியாக உற்பத்தி செய்து தந்தார்களென்பதை ஏற்றுக் கொண்டால், இங்கு வந்து நுழைந்தவர்கள் உபரியாக இருந்ததைத் தங்களின் உபயோகத்திற்குச் சேகரித்துக் கொண்டார்கள் என்ற முடிவுக்கு வருவதைத் தவிர வேறு வழியில்லை. இப்படி, இந்த உபரி உற்பத்தியும், ஆரிய முறையில் கலப்பையைப் பயன்படுத்தி சாகுபடி செய்ததும், அவர்களது சிறந்த போக்குவரத்துச் சாதனங்களும் சேர்ந்து ஆரிய சமுதாயம் விரிந்த அடிப்படையில் அமைய உதவின. ரிக்வேதத்திலுள்ள ஆரியர்கள், தாசர்கள் என்ற இருசாதி முறை புதிதாகத் தோன்றியது. புத்த கோசரின்—கருத்துப்படி புத்தரின் காலத்தில் பக்கத்திலிருந்த ஆரியர்களிடம் (பரசாகர்களிடம்) இருந்த இந்த இருசாதி முறைதான் ஹரப்பா—இந்திய சமுதாயத்திற்குப் பிந்திய சாதிப் பாகுபாட்டின் தொடக்கமாக அமைகின்றது. இந்த நிலையில் இலக்கியகாலத்திற்கு முந்திய ஆரியர்கள் ஆப்பு எழுத்து முறையிலும் பினீசியா எழுத்து வடிவிலும் (K 80) உள்ளவற்றை அறிந்து, ஏற்று, எளிய முறையில் பின்பற்றும் நிலைக்கு வளர்ந்து விட்டார்கள். ஆனால் இந்த வளர்ச்சி ஒருவேளை அடுத்த காலகட்டத்தின் தொடக்கத்தில் ஏற்பட்டிருக்கலாம்.

ii) வேத காலத்தின் பின் பகுதியில் (கி.மு. 1000-600) சாம்பல் வண்ண (Painted grey) பாண்டப் பண்பாடும், இரும்புத்தொழில் நுணுக்கமும், கலப்பைச் சாகுபடியும் கால்நடை வளர்ப்பை விட நிலையாக முக்கியமான இடத்தைப் பெற்றன. இது கிழக்கில் வடக்குப் பீகார் வரைப் பரவியிருந்தது. (SL. 32) இயற்கையான காடுகளைப் பெருமளவில் எரித்து அழித்து விட்டு மழைவளமிக்க, செழித்த கங்கைச் சமவெளியில் குடியேறியது, பின்னால் தொடர்ந்து இரும்புக் கோடரிகளைப் பயன் படுத்தியது, காடுகளை அழிக்கப் பெருந்துணை புரிந்தது. இந்தக்

காலத்தில் எருமைகளையும் யானைகளையும் பழக்கினார்களென்று கருதலாம். ஹரப்பா வின் தொழில் வினைஞர்களான தச்சர்கள், நெசவாளிகள், மண்பாண்டம் செய்வோர் ஆகியோரின் உற்பத்தி முறைகள் வளர்ச்சி பெற்றன. இந்தச் சமயத்தில் கோதுமை, பார்லி, அரிசி, பயற்றினங்கள், குட்டைப் பயிற்றினங்கள், எள், பட்டாணி, அவரை, பருத்தி, தினை வகைகள் இறுதியாக கரும்பு (K. 114) போன்ற பலவகையான பொருள் களை வேளாண்மை வழங்கத் தொடங் கியது.

உணவு உற்பத்தியின் அடிப்படை விரிவடைந்தது. கலப்பையில்லாத பழங் குடி நிலையிலிருந்து நல்ல ஊட்டமான நிலைக்கு ஆரியர்கள் வளர்ச்சியடைந்த தைக் குறிக்கின்றது. புதிய உற்பத்திச் சக்திகள் பழைய உற்பத்தித் தொடர்பு களை மாற்றியமைப்பதைத் தேவையாக் கியது. தொழிற்குழுக்கள் தனி இன இயல் புகளைப் பெற்றன. இது நான்கு பிரிவு களான வர்ணாச்சிரமமுறை பிறக்க வழி வகுத்தது. சூத்திரர்கள் என்ற இனம் தோன்றியது. கலப்பையை முதலில் பயன் படுத்திய அல்லது பயன்படுத்தக் கற்றுக் கொண்ட தாச மக்களில் ஆரியர்களாக்கப் பட்ட பகுதியினருக்காகச் சூத்திர வர்ணம் உண்டாக்கப்பட்டது. இதில் பழைய தாச தொழில்வினைஞர்களும் சேர்த்துக் கொள்ளப்பட்டார்கள். எல்லாத் தாசர் களும் இந்த இனத்தில் சேர்த்துக் கொள்ளப்படவில்லை. பெரும்பாலானவர் கள் நான்கு வர்ணங்களுக்கு வெளியிலி ருந்தனர். ஆரியர்களில் சிலர் உயர்ந்து மேல்மட்ட நிலையில் சேர்க்கப் பெற்றனர். எடுத்துக் காட்டாக சில பாணி (Pani) வணிகர்கள் வைசியப் பிரிவில் சேர்க்கப் பெற்றதைக் கூறலாம். ஆதிப் பிராமணர் கள் ஆரிய குருக்களும் ஹரப்பா பண் பாட்டில் உயர்ந்த மதச் சடங்குகளைச் செய்த உயர்ந்த குருக்களும் சேர்ந்ததன் விளைவாக உருவானர்களென்று நம்பு வதற்குச் சரியான காரணமுண்டு (K. 96) ஆரியர்களிடமிருந்தும் ஆரியர்களில்லாத குழுக்களிலிருந்தும் இணைக்கப்பட்ட சமுதாயம் தோன்ற இதுவே காரணமாக இருந்தது.

புதிதாக இருவகை இனத்தாரின் கலப் பினால் உருவான சமுதாயம் வைசியர் களின் உழைப்பை அதிகம் சார்ந்திருக்க வில்லை. ஆரியர்களாக்கப்பட்ட தாசர் களின் உழைப்புச் சக்தியையே இச்சமுதா யம் அடிப்படையாகக் கொண்டிருந்தது. தாசர்கள், மூன்று வர்ணத்தாரின் கூட்டு உடைமையாகவே கருதப் பட்டார்கள் ஆனால் இப்பொழுது சமயச் சடங்கின டிப்படையில் ஒரு அந்தஸ்து (அதாவது சூத்திரர் என்னும் அந்தஸ்து) அவர் களுக்கு அளிக்கப்பட்டது. வைசியர்கள் இப்பொழுது அதிக அளவில்வேளாண்மை வேலையிலிருந்து வாணிபம், தொழில், போன்ற பணிகளுக்குமாறிக்கொண்டனர். இறுதி வேதக் காலத்தின் கடைசியில், குலமரபு அரசு — அமைப்புகள் தோன் றின. அங்கு அச்சமயம் இம்மாறுதல்கள் தோன்றிய கங்கைச் சமவெளியில் காசு கள் வெளியிடுதல், நகரக் குடியேற்றங் களும், புதிய மட்பாண்டம் செய்தல் போன்ற முன்னேற்றங்களும் தோன்றின.

நாகரிகத்தின் மையம் சிந்து சமவெளி யிலிருந்து கங்கைச் சமவெளிக்கு மாறியது. தொடக்கத்திருந்தே சூத்திரப் பிரிவு, பல வகையான பழங்குடிகளுடையவும் வேறு பட்ட தொழில் புரிந்தவர்களுடையவும் கூட்டமைப்பாக இருந்த தென்பதும் பழைய குலமரபுப் பழக்கங்களில் பலவற் றைப் பின்பற்ற அவர்கள் அனுமதிக்கப் பட்டார்களென்பதும் இங்கு கவனிக்கத் தக்கது. ஆகையால் அவர்களை ஆரியர் களின் ஒரு வர்ணப் பிரிவாக ஒன்று சேர்க் கச் செய்த முயற்சி அதே சமயத்தில் ஏற் பட்டு, காலப்போக்கில் எண்ணற்ற ஜாதி களாக உட்பிரிவுகள் தோன்றியதால்

தோல்வியுற்றது. தீட்டுப்படுத்துதல், தனது கோத்திரத்திற்கு வெளியேதான் திருமணம் செய்யவேண்டும் என்னும் குல முறை வழக்க விதிகளின் பிடிப்பால் இது நடந்தே தீர வேண்டியதாயிற்று. மற்றொரு பக்கத்தில், வேறுபட்ட தொழில்களின் அடிப்படையில் அமைந்த மூன்று உயர் நிலை வர்ணங்களுக்கிடையிலும் நீண்ட காலமாக வர்ணக்கலப்பு ஏற்பட்டு வந்தது.

ஆகையால், நான்கு வர்ண மாதிரி, கோட்பாட்டு அளவில்மட்டுமே இருந்தது. நடைமுறையில் வேதகால ஆரிய சமுதாயத்திற்குள் இரண்டு பெரிய பிரிவுகள் மட்டுமே இருந்தன. மூன்றாவதாக ஆரியர்களல்லாத, அந்தஸ்தில் குறைந்தஅதாவது அவற்றிற்கு வெளியிலிருந்த சாதி இருந்தது. இந்த நிலையில் ஓர் இனம் என்று அடையாளம் காணத்தக்க வகையில் வர்ணம் தான் இருந்தது. ஜாதிப் பிரிவு இருக்கவில்லை. அத்தகைய சமுதாயத்தில் அடிமைகள் இருந்தார்களென் பதையும், ஆனால் அவர்கள் பொருளாதாரத்தின் இறுதியாக நிர்ணயிக்கும் நிலையில் இல்லாமல், சமுதாய உற்பத்தியில் வரம்பு நிலையிலேயே இருந்தார்கள் என்பதையும் விளக்கவேண்டிய அவசியமில்லை.

IV

வர்ண வகை வர்க்க சமுதாயம்

(கி. மு. 600-200)

நான்காவது வர்ணம் பற்றிய கருத்து மிகவும் பொருளாதார முக்கியத்துவம் வாய்ந்தது. இது, வளர்ச்சியில் பல வேறுபட்ட ஏற்றத் தாழ்வான நிலைகளிலிருந்த ஆரியரல்லாத மக்களை சூத்திர அந்தஸ்திற்கு மாற்றிய ஒரு வழிமுறையாகும். அதனால் ஆரிய உற்பத்தி முறைக்குள்ளே அவர்களது உழைப்பை இலாபகரமான முறையில் (சுரண்ட) பயன்படுத்த முடிந்தது. சூத்திரனாவது என்றால் ஆரியர்களின் மொழியையும், ஏர்த்தொழிலையும் ஏற்றுக் கொள்வதென்று அர்த்தம். இவர்களோடு மரபுவழி வந்த ஹரப்பாவின் சிறந்த திறமைகளைக் கொண்டிருந்தவர்களும் (நெசவு, தச்சுத்தொழில் பிற) முன்பு குறிப்பிட்டதைப்போல அதே அந்தஸ்தில் சேர்த்துக் கொள்ளப் பெற்றார்கள். மேற்கூறிய முறையில் சூத்திரர்களின் உழைப்புச் சக்தியைப் பயன்படுத்தியும் கைத்தொழிலாளர்களின் திறமைகளைச் சேகரித்தும், வேலைப்பிரிவினை முறையைப் புகுத்தியும் இறுதியாக ஏராளமாக மகதநாட்டில் உலோகங்கள் கிடைத்ததும் ஆகியவை புதிய உற்பத்திச் சக்திகளாக ஆயின. கி. மு. 600க்குப் பிறகு அதற்கு முன்பு ஏற்பட்டிராத அளவில் பொருளாதாரத்தை விரிவடையச் செய்தன.

பதினாறு பழங்குடி மஹாஜன பாதங்களும் (Mahajana padas) மகதப் பேரரசாக உருவாயின. அங்கு உலோகங்கள் கிடைத்ததும், புதிய முறையில் உற்பத்தி உறவுகளை அமைத்துக் கொள்ள வேண்டுமென்ற தொலை நோக்கும் சகல துறைகளிலும் வளர்ச்சிக்கு அவசியம் என்ற உணர்வுமே பேரரசு உருவாகக் காரணமாயிருந்தன. இது அர்த்தசாத்திரத்திலிருந்து தெளிவாகத் தெரிகின்றது. உயர்ந்த வர்ணத்தினருக்கு நேரடியாகத் தொண்டு செய்யும் கட்டுப்பாட்டிலிருந்து சூத்திரர்களுக்கு விடுதலையளித்து அவர்கள் அரசுக்குச் சொந்தமான தரிசு நிலத்தில் அரசின் பாதுகாப்புப் பெற்ற சுயேச்சை விவசாயிகளாகக் குடியேற அனுமதிக்கப்பட்டனர். இப்படி மௌரியர்கள் காலத்தில் (கி. மு. 300-200) பொது நிலத்தில் உரிமையோடு நல்ல அந்தஸ்தும் சூத்திரர்களுக்குக் கிடைத்தது. இதற்கு முன்னால், ஆர். எஸ். சர்மாவின் கருத்துப்படி மௌரியர்களுக்கு முந்திய காலத்தில் சட்டப்படி அவர்களில் ஒரு பகுதியினரே அடிமைகளாக இருந்த போதிலும் அவர்கள் மிகவும் மோசமான நிலையிலிருந்த ஒரு குறுகிய காலமும் இருந்தது.

மௌரியர்களுக்கு முந்திய மூன்று நூற்றுண்டுகளில் இரும்பு அதிக அளவில் பயன்படுத்தப்பெற்று, பலபுதிய பகுதி களுக்கு விரிவாகப்பரவியது. தக்காணத் தில் முதன் முதலில் இரும்பைப் பயன் படுத்தியது கி. மு. நான்காம் நூற்றுண் டாக இருக்குமென்று கருதப்பெறுகின்றது. இந்தக் காலத்தைச் சேர்ந்த பல நூல்கள் உலோகத்தொழிலாளர்கள் துருத்திகளைப் பயன்படுத்தியதைக் குறிப்பிடுகின்றன (SL. 35-6). ஆரக்கால்களைக் கொண்ட மரச்சக்கரங்களைச் சுற்றி இரும்புப்பட்டை களைப் போட ஆரம்பித்த பிறகு நீண்ட தூரப் பயணங்களுக்கு மாட்டு வண்டிகள் மிகவும் ஏற்றனவாகிவிட்டன. முற்காலத் தில் வண்டிப்பைதாக்களுக்கு தோல் வார் களைப் பயன்படுத்தினர். இந்தக்காலத் தில் விரிவான முறையில் அரிசி, இரும்பு, பருத்தி ஆகியவை சாகுபடி செய்யப் பெற்றன. வடகிழக்கு இந்தியாவில் எண் ணற்ற நகரங்கள் வளர்ச்சி பெற்றன. தொழில் வினைஞர்களின் சங்கங்கள் (Sreni) முக்கியமான நிறுவனங்களாக அதிக அளவில் உருவாயின. இந்த வகை யில், இந்தியாவில் இதனை இரண்டாவது நகரப் புரட்சியெனக் கூறலாம். ஆனால் இப்பொழுது இது கங்கைச் சமவெளியில் ஏற்பட்டது.

பின்னுல் மௌரியர்களின் காலத்தில் கங்கைச் சமவெளியில் குறிப்பிடத்தக்க பகுதிகள் சாகுபடிக்குக் கொண்டு வரப் பெற்றன. இம்மாறுதல்களால் மூன்று உயர்ந்த வர்ணங்களுக்குச் சிறிது நட்டம் ஏற்பட்டது என்று குறிப்பிடலாம். அவர் களது பொதுச் சொத்தாக இருந்த சூத் திரர்கள் பயிரிடப்படாத நிலத்தில் விவ சாயிகளாகக் குடியேறினர். அவர் களுடைய பழைய கிராமங்கள் நேரடியாக அரசின் பாதுகாப்பினுள் வந்தன. மற்ற வர்கள் தங்களது முயற்சியின் மூலம் வீட் டிலுள்ளவர்களின் (அடிமைகளையும் சேர்த்து) கூலியாட்களின் உழைப்பின் அடிப்படையில் புதிய கிராமங்களை அமைக்கத் தூண்டப் பெற்றனர். பின்னுல் கூறப்பெற்றவர்கள் பொதுவாக சூத்திரர் களும் தாசர்களும் ஆவர். ஆயுதம் தாங் கிய சிரேணி என்ற வணிக நிறுவனங் களும் செல்வம் மிக்க பௌரஞ்சனமா டாஸ் (ஆரிய உயிரினப் பழங்குடிகளில் க்ஷத்திரிய அந்தஸ்தில் இருந்த உயர்குடி மக்கள்) என்பவர்களும் சில நிலங்களில் குடியேறினர். இந்தக் காலத்தில் தானி யங்களைப் பங்கிட்டுக் கொள்வதும், உழைப்பைக் கூலிக்குப் பெறுவதும் மிக வும் சாதாரணமாக நடைபெற்றன. எப் படியிருந்த போதிலும் அரசு, அடிமை கள் மீதும் தொழிலாளர்கள் மீதும், தொழில் வினைஞர்கள் மீதும் மிகுந்த கட் டுப்பாட்டை விதித்திருந்தது. அது நிலம் அரசுக்குச் சொந்தமானதென்ற கோட் பாட்டை நிறுவியது. இதுபழங்குடி மக் களின் நிலம், பொதுப் பிரதேசம் என்ற கருத்துக்கு ஏற்றதாயிருந்தது.

இதற்கு முந்திய காலத்தில், வெளி நாடுகளோடு செய்யும் கடல்வாணிபம் சிறந்ததென்று கருதப்பெற்றது (எந்த அளவிற்குக் கடல்வாணிபம் நடந்ததென் பதுநமக்குத் தெரியாது). கௌடில்யர் நிலவழிகளில் செய்யும் வாணிபத்தையே மிகுதியும் விரும்பினுர். இதிலிருந்து அரசு உள்நாட்டு வாணிப வளர்ச்சிக்குச் சாதக மாக இருந்தென்று தெரிகின்றது. வாணி பத்திற்காகக் கடற்கரையோரமாகக் கப் பலைப் பயன்படுத்துதல், உள்நாட்டுப் பாதைகளைப் பயன்படுத்துதல், ஆற்றுப் பாதைகளைப் பயன்படுத்துதல் ஆகியவை ஊக்குவிக்கப்பட்டன. இமயமலைப் பகுதி யிலிருந்து கம்பளங்கள், தோல்கள், குதிரைகள் ஆகியவை இறக்குமதி செய்யப் பெற்றன. தெற்கிலிருந்து சங்கு கள், மாணிக்கங்கள், விலையுயர்ந்த கற்கள், பாசிகள், தங்கம் ஆகியவை கொண்டு வரப்பெற்றன. ஆனுல் சுரங்க

வேலைகளை அப்பகுதியில் வாழ்ந்த பழங் குடிமக்களிடம் விட்டிருந்ததாகத் தெரிகின்றது. வாணிபப் பாதைகளில் ஓய்வு பெற விடுதிகள் அமைக்கப்பெற்றன. உற்பத்தி பெருகியது. ஆனால் பரவல் முறையில் சாகுபடி செய்ததன் காரணமாக, உள்பிரதேசங்களில் கொடுக்கல்–வாங்கல் செய்யுமளவிற்கு உபரி விளைச்சல் இல்லை. (K. 32. 222)

மகதர்களின் காலத்தில் (கி. மு. 600–200) தத்துவ, அரசியல் கொள்கைகளின் மோதல்களில் வர்க்கப் போராட்டம் தெரிகின்றது. பிராமணிய சமயச் சடங்குகளுக்கு எதிர் இயக்கமாக பௌத்தமும் ஜைனமும் மிகவும் வேறுபடுத்தப்படாத கிழக்கு இந்திய ஆரியப் பழங்குடியினரிடம் தோன்றியது குறிப்பிடத்தக்கது பௌத்த சமயம் அதனுடைய தொடக்க நிலையில் ஒடுக்கப்பட்ட மக்களிடம் கருணையோடு நடந்து கொண்டது. பிராமணரல்லாத வர்ணங்களுக்கும் தாசர்களுக்கும் அதனிடம் தனிக்கவர்ச்சி இருந்தது. அப்போதைய பொருளாதார நிலையின் சவாலுக்குப் புதிய தத்துவமாகப் புத்த மதம் தோன்றியதன் மறைமுகமான விளைவுகளாகத்தான் சூத்திரர்களுக்குவிடுதலையும் உற்பத்திச் சக்திகளைத் தரிசுநிலத்திற்குச் செல்ல அனுமதியும் இருந்தன. வர்ணாசிரம முறையில் அரசு தலையிட்டதன் விளைவாக கௌடில்யரின் காலத்தில், ஓர் ஆரியனை அடிமையாக்கவும், அடிமை விடுதலை பெறவும் முடிந்தது. சமுதாயப் பாகுபாட்டில் பொருளாதாரப் பணிகளின் கூறுபாடுகள் முக்கியத்துவம் பெற்றன. நடைமுறையிலிருந்த சூழ்நிலையைக் கீழ்க்கண்ட வகையில் ஆர். தாப்பார் கூறுகின்றார்:–

''பௌத்த இலக்கியத்திலும் அசோகரது கல்வெட்டுக்களிலும் தாசர் என்பது கூலிக்காரர்களான ப்ரிதகர், கர்மகாரர் என்புவர்களைக் குறிக்கும் கூட்டுச் சொல்லாகக் குறிப்பிடப்பெற்றுள்ளது. இந்த இருவகைவேலைக்காரர்களையும் நிலக்கிழார்கள் தங்களது நிலத்திலும், தொழிற்கழகங்களும், வணிகர்களும் தொழிலாளர்களாகவும் வேலைக்கமர்த்தினர். இது, அடிமைகளைப் பயன்படுத்தவில்லையென்றும், பெரும்பாலான விவசாயக் கூலிகளும், தொழில்வினைஞர்களும் அடிமைகளல்லவென்பதையும் கூறுகின்றது ...... மௌரியர் காலம் உற்பத்தியில் அடிமைகளிருந்த காலமாகவும், அது பொருளாதாரத்தில் குறிப்பிடத்தக்க வேறுபாட்டை உண்டாக்கிய காலமாகவும் இருந்தது. எப்படியிருந்தாலும், இந்தக் காலத்திற்கும் மற்றைய காலத்திற்கும் உள்ள வேறுபாடு என்னவென்றால், ஒரு வேளை அரசு அதிக அளவில் அடிமை உழைப்பைப் பயன்படுத்தியதாக இருக்கலாம் (Th. 5).''

பௌத்த இலக்கியப்படி க்ஷத்திரியர் என்ற சொல் அரசனில்லா ஆட்சி முறையில் அரசியல் அதிகாரத்தைப் பரம்பரையாகப் பெற்றவர்களையும், அவர்கள் உறவினரையும் குறிக்கும் குறுகிய அளவிலேயே பயன்படுத்தப் பெற்றது. க்ருஹபதி என்ற சொல் செல்வம் படைத்த குடும்பத்தலைவரைக் குறித்தது. க்ருஹபதியின் செல்வம் அவனுடைய சொந்த நிலத்திலிருந்தோ, வாணிபத்திலிருந்தோ கிடைத்தது. வாணிபத்திலிருந்து செல்வம்கிடைத்தால் அவன் சேதிகிருஹபதி என்று அழைக்க பெற்றான். பிராமண க்ருஹபதியைப் பற்றிக் குறிப்புக்கள் இருக்கின்றன. ஆனால் க்ஷத்திரிய க்ருஹபதியைப் பற்றி எந்தக் குறிப்பும் இல்லை. தாபார், ''க்ஷத்திரியனுடைய அரசியல் அந்தஸ்து விரிவான நிலவுடைமையை அடிப்படையாகக் கொண்டிருந்தது. க்ருஹபதியின் செல்வத்தை விட உள்ளார்ந்த அரசியல் அந்தஸ்து உயர்ந்ததாக இருந்தது. க்ருஹபதியின் அந்தஸ்தை யாரும் மறுக்கவில்லை. தர்மசாஸ்திரத்தில்

வைசியர்களுக்கு அளித்த வர்ண நிலையை விட க்ருஹபதியின் அந்தஸ்து உயர்ந்த நிலையில் இருந்ததாகத் தெரிகின்றது. பிராமணர்களும் பௌத்தசமயத்தவர் களும் க்ருஹபதியின் தாராளமான கவனிப் பைப் பெறப் போட்டியிட்டனர்,'' என்று முடிக்கின்றார்.

மௌரியர் காலத்து உற்பத்தித் தொடர்புகளையும், சக்திகளையும் பொறுத்த வரை கோசாம்பியோடு தாபாரும், சர்மா வும் ஒத்துப் போகின்றனர். ஏதாவது கருத்து வேறுபாடு இருந்தால் அது அடி மைத்தனத்தின் தராதர அளவையும் தனிச் சொத்துரிமைகளையும் பற்றியதாகத்தான் இருக்கிறது. இது அரசு உலோகங்களை முழுமையாகக் கட்டுப்படுத்திய, அரசு வாணிபத்திலும் உற்பத்தியிலும் பங்கு பெற்ற, பணப்புழக்கம் அதிகரித்த கால மாகும். இருந்தாலும், இது, நாடெங்கும் பரவலாகப் பரவியிருந்த கிராமத்தைச் சார்ந்த சிற்றளவு வேளாண்மைக்கு வழி வகுத்தது. ஆனால், இப்படி உருவான கிராம சமுதாயம் மாறுமலிருந்த ஆசிய உருவ அமைப்பென்று கூறப்படுவதாக இருக்கவில்லை. புதிதாகத் தோன்றிய கிராமப் பொருளாதாரத்தில் கூட, நிலத்தில் பொதுவுடைமைக் கருத்து இருந்ததோடு சேர்ந்து நிலம், அடிமை கள், வீடுகள், மாடுகள் ஆகியவற்றில் தனியுடைமை இருந்தது. இப்படி அந்த முறை தன்னகத்தே சக்திவாய்ந்த அழிவு விதைகளைக் கொண்டிருந்தது. அது சொத்துக் கூறுபாடும், பொதுக் கூறுபாடும் ஆகிய உள்ளார்ந்த இரட்டை அம்சங்களைக் கொண்டது. இந்த இரட்டைத் தன்மை முதலில், அல் லது வளர்ச்சியின் அடுத்த நிலையில் அடி மைத்தனத்திற்கு வழி வகுத்திருக்கும். ஏங்கல்ஸ் மார்க்ஸுக்கு எழுதிய ஒரு கடி தத்தில் ''அடிமைத்தனமும் தளையுண்ட நிலையும் மத்தியகால நிலப்பிரபுத்துவ முறையில் மட்டும் தனியாக இருக்கவில்லை. நாம் அதனை எல்லா இடங்களிலும், அல் லது எங்கெல்லாம் வெற்றிபெற்றவர்கள் தோல்வியடைந்த பழங்குடி மக்களை நிலச் சாகுபடிக்குப் பயன்படுத்தினார்களோ, மிகவும் பழைய தேசாவியிலும் கூட நாம் பார்க்கின்றோம்,''[3] என்று கூறுகின்றார். அவை பழங்கால இந்தியாவிலும் மிகவும் தொடக்க நிலையில் காணப்பட்டன. அவை முழுவதும் வளர்ந்த அமைப்புகளாக வளரவில்லை.

V

ஆசிய முறை — முதல்நிலை
(கி. மு. 200 - கி. பி. 700)

குப்தர் ஆட்சிக்கு முந்திய காலத்தில் (200 கி. மு. — 200 கி. பி.) சாகர்களும், குஷானர்களும், அபிரர்களும் வட இந்தி யாவில் வந்து குடியேறினர். இந்திய சமு தாயத்தில் தொடர்ந்து குடியேறியவர் களையும் பழங்குடி மக்களையும் சேர்த்துக் கொண்டபோது வர்ண முறையின் பழைய மதிப்பீடுகள் நெகிழ்ச்சியடைந்தன. குடியேறியவர்களின் சக்திவாய்ந்த இயல்புகள் நான்கு வர்ண முறையோடு சேரவில்லை. அவற்றில் சிலவற்றை பௌத் தர்கள் பின்பற்றினர். அவை சூத்திரர் களை சமுதாயத்தின் மேல்மட்டத்திற்குச் செல்லத்தூண்டின. வெளி இனத்தவரின் ஆட்சியில் சூத்திரர்களுடைய நிலை உயர்ந் திருக்கலாம். இது ஸ்மார்த்த, புராண இலக்கியத்தில் திடீரென்று சூத்திரர்களின் மீது கடுமையான சாபங்களைக் கொடுத்ததை விளக்குகிறது. உண்மை வாழ்க்கையில் சூத்திரர்களின் நிலை ஸ்மிரு தியை அப்படியே பின்பற்றியிருந்தால் எப்படியிருக்குமோ, அவ்வளவு மோசமாக இல்லை. மேலும் இந்தக் காலத்தில் வர்ணங்களுக்கிடையில் அடிக் கடி திருமணக்கலப்பு நடைபெற்றது. ''பிராமணர்களில் அரைச்சாதியினர் ஏழு தலை முறை கழித்துப் பிராமணர்களா கக் கருதப்படுவார்கள்'' (Th 9, K. 239) என்று ஒரு ஸ்மிருதியின் விதி கூறுகிறது.

பழைய பட்டு வாணிபப் பாதைகளின் மூலமாக நடைபெற்ற பரந்த நிலவழி வாணிபமும், மேற்கு ஆசியாவோடு நடைபெற்ற கடல் வழி வாணிபமும் மத்திய தரைக்கடல் உலகத்தில் இந்தியப்பொருட்களுக்கு ஒரு தேவையை ஏற்படுத்தின. கி. பி. 46-இல் ஹிப்பாலாஸ் பருவங்களைக் கண்டுபிடித்தது மிகவும் முக்கியமான விஞ்ஞானப் புதுமையாகும். செங்கடலின் மூலமாக தென்னிந்தியா ரோமப் பேரரசோடு செய்த வாணிபம் இதனால் வளர்ச்சியடைந்தது. இந்தக் காலத்தில் தேங்காய் அறிமுகமானவுடன், பெரிய அளவில் கடற்கரை ஓரப்பகுதிகளில் விவசாயத்திற்காகக் குடியேறுவது சாத்தியமாயிற்று. பணப்பொருளாதாரம் விரைந்து வளர்ந்தது. தென்னிந்தியாவில் சில பகுதிகள் பண்ட உற்பத்தியில் உயர் நிலையை அடைந்தன. அப்படிப்பட்ட உற்பத்தி பெரும்பாலும் தொழிற்கழகங்களாலேயே நடத்தப்பெற்றன. அவைகளில் உழவர்களும், கொல்லர்களும். பூந்தோட்டக்காரர்களும், கன்னார்களும் க்ருஹபதிகளும் இருந்தனர். ஜாதகக்கதைகளில் வரும் பெற்றோர்கள் தங்களது ஆண்மக்களுக்கு ஏற்றதான பல தொழில்களைப் பற்றி அடிக்கடி விரிவாக விவாதித்ததற்குச் சான்றுகள் உள்ளன. எத்தகைய மன உறுத்தலும் இல்லாமல் பிராமணர்கள் அடிக்கடி வாணிபத்தில் ஈடுபட்டார்கள்.

விரிவுபெற்ற வெளிநாட்டு வாணிபத்தின் வளர்ச்சியும், பணப்பொருளாதாரத்தின் பெருக்கும் குப்தர்கள் காலத்திலும் தொடர்ந்து நடைபெற்றது. சீனாவோடு செழித்த நிலையில் வாணிபம் நடைபெற்றது. ரோமர்களோடு செய்த வாணிபம் மறைந்த பிறகும் கூட 7ஆம் நூற்றாண்டின் இறுதிவரை வெளிநாட்டு வாணிபம் முக்கியத்துவம் பெற்று விளங்கியது, பணப் பொருளாதாரமும் இப்படித்தான் இருந்தது.

ஆனால், நான்காம் நூற்றாண்டை ஒட்டி குப்தர்களின் காலத்தில் வேளாண்மை முறையில் படிப்படியாக மாற்றம் ஏற்படத்தொடங்கியது. கிராமங்களையும், கிராமத்தாரோடு நிலங்களையும் வரிகொடுக்காத தனிப்பண்ணையாக பிராமணர்களுக்கு மானிபமாக அரச சாசனங்களின் மூலம் அளிக்கின்ற பழக்கம் தொடங்கி வேகமாக வளர்ந்தது. அதே நேரத்தில், வெளிநாட்டு வாணிபத்தின் செல்வாக்கின் கீழ் வராத உள்நாட்டிலிருந்த வரி செலுத்தும் கிராம சமுதாயங்கள் அதிகமாக சுயதேவை நிறைவுபெற்றனவாக இருந்தன. வேறு சொற்களில் கூறினால், உற்பத்தி கூடிய போதிலும், உள்நாட்டு வாணிபம் குறைந்தது. குப்தர்களின் நாணயங்கள் குஷாணர்களின் நாணயங்களைவிடத் தங்க அளவில் அதிகமாயிருந்தன. ஆனால் எண்ணிக்கையில் குறைவாக இருந்திருக்கலாம். அவற்றின் புழக்கவேகமும் பிந்திய குப்தர்காலத்தில் குறைந்துவிட்டது. ஏழாம் நூற்றாண்டில் உள்ளூர் சக்திகள் தலைதூக்கியதால்பணப் பொருளாதாரம் சுருங்கத் தொடங்கியது. ஆளுகின்ற வர்க்கத்தினர் சேகரித்துப் பயன்படுத்திய உபரிப் பொருட்கள் குவிந்த நிலையில் இல்லை. ஆனால் மேலும் குப்தர்கள் காலத்திற்குப் பின்னால் பரவல் முறையில் ஸ்தல அடிப்படையில் அமைந்தது. சூத்திரர்கள் சில பிராமண சமயச் சடங்குகளைத் தங்களுடையதாகப் பெற்றுக் கொண்டனர். இதிலிருந்து சூத்திரர்களின் கிராம சமுதாயங்களில் பிராமணர்களுக்கு மிகவும் இலாபகரமான ஓர் இடம் கிடைத்தது. இது ஒரு சுவையான மாற்றமாகும். சூத்திரர்களின் பொதுவான கிராம சமுதாயத்தில் ஊழியராகியதால் பிராமணருக்கு தனது புதிய அந்தஸ்திலேயே உயர முடிந்தது. [4]

வைசியர்களின் அந்தஸ்து சூத்திரர்களை நோக்கிப் படிப்படியாகத் தாழ்ந்தது. ஆனால் சூத்திரர்கள் அதிக சுதந்திரம்

பெற்று மேல் நிலைக்கு வந்தனர். ஒரு காலத்தில், குறிப்பாகத் தென்னாட்டில் சக்திமிக்கதாய் இருந்த தொழிற்கழகங்கள் வலுக்குறைந்து முழுவதுமாக மறைந்தன. ஜாதிகள் எண்ணிக்கையில் அதிகமாயின. இப்படி 7ஆம் நூற்றாண்டில் பழைய அல்லது மரபு வழிக்காலம் முடிவடைந்தது. தொடக்கால ஆங்கிலேய நிர்வாகிகளுக்குத் தெரிந்த சுயதேவைப் பூர்த்திபெற்ற பலசாதிகிராமப் பொருளாதாரம் உருவானது. ஆனால் அதில் நிலப்பிரபுத்துவப் தன்மைகள் ஏற்கெனவே உள்ளார்ந்து இருந்தன.

VI

ஆசிய முறை: நிலப்பிரபுத்துவ நிலை (700–1200 கி. பி.)

இந்திய அறிஞர்கள், டி. சி. சர்க்கார் போன்ற சிலர் தவிர, எட்டுமுதல் 12ஆம் நூற்றாண்டுவரை நிலவிய சமுதாயப் பொருளாதார அமைப்பை நிலப்பிரபுத்துவம் என்றழைக்கலாம் என்பதை ஏற்றுக்கொள்கின்றனர். இது ஆங்கிலேயர்களுக்குமுந்திய காலம்வரை தொடர்ந்தது. அரசியல் பரவல்முறையை ஏற்படுத்தும் அதிகாரத்தில் படிப்படியான அமைப்பு இருந்தது. "அரசுக்கும் விவசாயிகளுக்கும் இடைப்பட்ட நிலையில் கிராமத்தில் நிலக்கிழார்கள் என்ற இனம் உருவானது. இவர்கள் தங்கள் பகுதி மக்களின் மீது படைபலத்தைப் பயன்படுத்தும் அளவிற்குப் படிப்படியாக உயர்ந்தனர். இவர்கள் படைப்பணி செய்கின்ற கடமையுடையவர்கள். ஆதலால் அரசின் ஆதிக்கத்தோடு ஒரு தனித்தொடர்பை வேறு எந்த அமைப்பின் இடையூறுமின்றி கொண்டிருந்தார்கள். நிலப்பிரபுத்துவ அமைப்பு முறையில் மேல்மட்ட அரசியல் அதிகாரிகள் நேரடியாக வரி வசூலிப்பதற்குப் பதிலாக இடை நிலைப்பட்ட சிலரால் வரிவசூலிக்கப்பட்டு அதில் ஒரு பகுதி மேல்நிலையிலுள்ள பிரபுக்களுக்குக்கொடுக்கப்பட்டது.[5] கோசாம்பியின்கருத்துப்படி இந்திய நிலப்பிரபுத்துவ முறை,அடிமைப் பெருக்கம் தொழிற்கழகம் இன்மை, நன்கமைந்த சமயக்கட்டுக் கோப்பு இன்மை ஆகிய சில மேல்நிலைப் பெருக்கங்களைப் பொருத்தவரை ஐரோப்பிய முறையிலிருந்து மாறுபடுகின்றது. அவர் இந்தியாவில் நிலப்பிரபுத்துவ முறையின் இறுதிக் காலத்தில்தான் மேனர் பண்ணை முறை தோன்றத் தொடங்கியதென்றும், ஆனால் பண்ணை நிலங்கள் அடிக்கடி அடிமைகளைக் கொண்டே சாகுபடி செய்யப்பட்டனவென்றும் வாதிக்கின்றார். மேலும் அவர், இந்திய நிலப்பிரபுத்துவ முறை அடிப்படையில் வேறுபட்ட தென்றும் ஆனால் இணையான ஐரோப்பிய முறையோடு ஒப்பிட முடியுமென்றும் கருதுகின்றார்.

ஷெல்வாங்கரும் இதனை நிலப்பிரபுத்துவ முறை என்றே அழைக்கவிரும்புகின்றார். ஆனால் இது இராணுவ — நிதி அமைப்புக் கொண்டதென்றும் இயல்பில் மேனர் பண்ணை முறைபோலில்லையென்றும் கூறுகின்றார். பிரபுக்களுக்கும் அடிமைகளுக்கும் இடையிலேற்பட்ட ஒப்பந்தங்களை ஒட்டி இந்திய நிலப்பிரபுத்துவ உரிமைகள் அமையவில்லை. ஆகையால் ஒப்பந்தக் கருத்தினடிப்படையில் எழும் சட்ட விதிமுறைகள் இங்கு உருவாகவில்லை.ஐரோப்பிய நிலப்பிரபுத்துவ முறையில் இது அடிப்படையாகும். (Shel. 77–90). மற்றொரு பக்கத்தில் ஆர். எஸ். சர்மாவும் பி. என். எஸ். யாதவாவும் இவர்களுக்கிடையில் மிகவும் திறமையாக, இந்தக்காலத்தில் இந்தியாவின்பல பாகங்களில் அடிமைப்பட்ட விவசாயிகளால் சாகுபடிசெய்யப்பட்டபெரிய பண்ணைகள் தொடர்ந்து வளர்ந்து கொண்டிருந்தன, 11, 12ஆம் நூற்றாண்டுகளில், இந்தியாவின் பல பாகங்களில், குறிப்பாக இராஜஸ்தான், ஒரிஸ்ஸா கிழக்கு, மத்திய இந்தியா, மஹாராஷ்டிரம் ஆகிய பகுதிகளிலிருந்த முறை அதன் இணையாக

இருந்த ஐரோப்பிய முறைக்கு மிகவும் அருகில் வருகின்றது. ''வரலாற்றில் நிலப்பிரபுத்துவம்'' என்ற நூலின் ஆசிரியர் இந்தியாவைப் பற்றி அவர் முன்பு கொண்ட கருத்தை சமீபத்தில் மாற்றிக் கொண்டிருக்கிருரென்பது சுவையான செய்தியாகும். அவருடைய நிலப்பிரபுத்துவத்தின் சாரம் பற்றிய கருத்து மிகவும் குறுகியதாகவும் தெளிவற்றதாகவும் இருக்கின்றது. ஆதலால் அதனை ஒரு பொதுவான கருத்தென்று பயன்படுத்த முடியவில்லை. அவர்,இந்தியாவிலும் சில பகுதிகளில் நிலப்பிரபுத்துவ முறை இருந்ததென்பதை ஏற்றுக்கொள்கின்ருர்.[6]

எழுப்பப் பெற்ற பிரச்சினைகளைப் பற்றிய விவாதம் மார்க்சினுடைய காலத்தில் இருந்ததைப் போலவே இப்பொழுதும் இருக்கின்றது. 19ஆம் நூற்ருண்டின் பெரிய ரஷ்ய சமுதாய இயல் அறிஞரான எம். எம். கோவாலேவ்ஸ்கி (M. M. Kovalevski), ஜெர்மானிய — ரோம நிலப்பிரபுத்துவ முறையின் நான்கு முக்கிய இயல்புகளில் மூன்று இந்தியாவிலும் காணப்படுவதால் இந்திய சமுதாயத்தையும் நிலப்பிரபுத்துவ சமுதாயம் என்று அழைக்கலாம் என்று விவாதிக்கின்ருர்.

மார்க்ஸ் குறிப்பிடுகின்ருர்:— ''கோவாலேவ்ஸ்கி மற்றவற்ருேடு கூட அடிமைத்தனத்தையும் மறந்து விட்டார். அது இந்தியாவில் மிகவும் முக்கியமானதாக இருக்கவில்லை. மேலும், நிலப்பிரபுக்களின் பணிகளில் விவசாயிகள் அடிமைகளாக இருந்தாலும், சுதந்திரமாக இருந்தாலும் அவர்களைக் காக்கும் பொறுப்பு இருந்தது. இது, இந்தியாவுக்குப் பொறுந்தாது. சமய நோக்கங்களுக்காக நிறுவப் பெற்ற நிலையங்களுக்கு மட்டும் பொருந்தும். அல்லது, ரோமன், ஜெர்மானியப் பண்ணை முறையின் இயல்பைக் காட்டும் ''மண்ணின் கவிதை'' இந்தியாவில் இல்லை.[7] இந்தியாவில் எங்கும் நிலம் உயர்ந்ததாகக் கருதப் பெறவில்லை. ஆதலால் பிரபுக்கள் அல்லாத நிலமற்றவர்களுக்கும் நிலத்தைக் கொடுக்க முடிந்தது. இதனை L. S. காமாயானேவ், ஆர். ஏ. உலயானேவ்ஸ்கி ஆகியோர் கூறுகின்றனர்''. — [ரஷ்ய சமுதாய இயல் அறிஞரான எம். எம். கோவாலேவ்ஸ்கியின் நூல்களும் அதனைப் பற்றி மார்க்ஸின் திறனுய்வும் — XXV. கிழக்கத்தியப் பண்பாட்டு அகில உலக காங்கிரஸ் (மாஸ்கோ 1960) ப. 8.]

இப்படி, ஹாப்ஸ்பாம் (Hobsbawm) குறிப்பிடுவதிலிருந்து, மார்க்சுக்கு 'ஆசிய முறை'க் கருத்தைக் கைவிட மனமிருக்கவில்லை என்பது தெளிவாகின்றது. நிலப்பிரபுத்துவ முறை ஐரோப்பாவிற்கே சொந்தமானதென்று மார்க்ஸ் கருதினுரென்று கூற ஆதாரமில்லை. கோவாலேவ்ஸ்கியின் இந்திய நிலப்பிரபுத்துவம் பற்றிய கருத்தை மார்க்ஸ் மறுத்துரைத்தது இன்றும் அடிப்படையில் சரியாகவே இருக்கின்றது. முக்கியமான கேள்வி இதுதான்: அடிமை முறை(அரசனுடைய சாசனங்களால் உருவாக்கப் பெற்ற பண்ணைகளாக இருந்தவை) இந்தியாவில் அடிப்படை முக்கியத்துவம் பெற்றிருந்ததா? நிலப்பிரபுத்துவப் போக்குகளை நிலைநிறுத்துகின்ற சமீப கால ஆராய்ச்சி இருந்த போதிலும், ஒருவர், அடிமை விவசாயிகளைப் பயன்படுத்திய அப்படிப்பட்ட பண்ணைகள் இருந்த போதிலும், அவை அந்தக் காலத்தில் கிராம சமுதாயங்களுக்குச் சொந்தமாக இருந்த கடல் போன்ற பொது நிலங்களுக்கிடையில் தீவுகளைப் போலவே இருந்தனவென்ற முடிவுக்குத் தான் வரமுடியும்.[8] எப்படியிருந்த போதிலும்,அந்த முறையில் முக்கியமாக இருந்த பண்ணைச் சொந்தக்காரர்கள் பல நிலைகளில் பொருளாதார அரசியல் செல்வாக்குப் பெற்றிருந்தார்கள். உற்பத்தி முறை 'ஆசிய முறையாக' இருந்தால், அது மார்க்ஸ் கவனிக்காத வலுவான நிலப்பிரபுத்துவப் போக்குகளையும் பெற்றிருந்தது.

ஆகையால் மார்க்சியவாதிகள் அதனை இந்திய சாமாந்த முறை (Samanta system), அல்லது — நாம் கூறலாம் — 'பழமையான நிலப்பிரபுத்துவம்'—என்று அழைப்பதே சிறப்பாக இருக்கும். அத்தகைய சொல், கிராம சமுதாயத்தின் கூட்டுச் சக்தியை அடிப்படையான நிலையில் ஏற்றுக் கொண்டதாக இருக்கும். ஆனுல், அதனை நிலப்பிரபுத்துவம் என்று எந்த அடை மொழியும் இன்றிக் கூறுவது மிகவும் தவருன கருத்திற்கு இழுத்துச் செல்வதாக இருக்கும்.

இந்திய முறையை விளக்குகின்ற பொழுது சாதி முறையைக் குறிப்பிடாமல் இருக்க முடியாது. எஸ். ஏ. டாங்கே, "சாதி அடிப்படையில் அமைந்த பரம்பரை வேலைப்பகுப்பு முறையைக் கொண்ட கிராம சமுதாயம் உருவானது சமுதாயத்தின் உற்பத்திச் சக்தியை வளர்த்தது. ஒவ்வொரு சாதியும், துணைச் சாதியும் அதனுடைய சொந்தத் தொழிலை வளர்த்து கைத்தொழில்களில் உச்ச நிலையை அடைந்தன. உற்பத்தித் திறனின் வளர்ச்சியின் அடிப்படையில்தான் உபரிப் பொருட் பெருக்கம் ஏற்பட்டது. அதிலிருந்து நீர்ப்பாசனம் போன்ற பொதுப்பணிகளுக்கும் நமக்காகக் காப்பாற்றப்பட்டிருக்கும் கலையின் நினைவுச் சின்னங்களுக்கும் தேவையானவை எடுத்துக் கொள்ளப் பெற்றன" என்கின்ருர்.[9]

VII

மறுபடியும் மார்க்சை நோக்கி

இறுதியாக மார்க்சின் 'ஆசிய முறை' என்ற கருத்திற்குத் திரும்பவும் வருவோம். மார்க்சின் மறைவுக்குப் பின் வெளியிடப் பெற்ற முதலாளித்துவத்திற்கு முந்திய பொருளாதார அமைப்புகள் பற்றிய குறிப்புகள் இப்பொழுது தெளிவாக, அவரது ஆசிய முறைக்குரிய மாருத சமுதாயங்கள் என்ற முதல் கருத்தே மாற்றத்திற்குள்ளானது என்பதைக் காட்டுகின்றன. அவரது செய்திக்கு அடிப்படை ஆதாரங்களாக ஆங்கிலேய இந்திய அதிகாரிகளின் அறிக்கைகளும், ஐரோப்பியர்களின் பிரயாணக் குறிப்புக்களும் இருந்தன. அவை குறைவானவைகளாக மட்டும் இருக்கவில்லை, ஓரளவு நம்ப முடியாதவைகளாகவும் இருந்தன. குறிப்பிட்டபடி, நிலத்தில் தனியுடைமை எப்பொழுதும் முழுமையாக இல்லாமல் இருக்கவில்லை. கிராம சமுதாயங்களும் முழுக்கத் தனிமைப் படுத்தப்பட்டு சுயதேவை நிறைவு பெற்றவைகளாக இருக்கவில்லை. எல்லா இந்திய நகரங்களும் இராணுவ முகாம்கள் என்பதும் உண்மையல்ல. மார்க்ஸ் சேகரித்த தொடர்பில்லாத இத்தகைய செய்திகள் அவருடைய கருத்தை முழுமை பெருமல் செய்தன. இருந்தாலும், வாழ்க்கையின் இறுதியில், ஆசிய முறை என்பது அதே போன்ற பல பழமை அமைப்புக்களில் அல்லது அடிப்படை அமைப்புக்களில் ஒன்றென்பதை அவர் கண்டுகொண்டார். அதனுடைய முக்கிய தன்மை தனிச் சொத்துடைமை இல்லையென்பதல்ல; ஆனுல் கிராமங்களிலுள்ள பண்ட உற்பத்தியையும் வேளாண்மையையும் கொண்டு தானே வளர்ந்து கொள்ளும் ஒருமைப்பாடுதான். இப்படி அது, "தனக்குள்ளேயே உபரி உற்பத்திக்கும், மறு உற்பத்திக்கும் வேண்டிய எல்லாச் சூழ் நிலைகளையும் பெற்றிருந்தது". (H 33, 70, 83, 91) அப்படிப்பட்ட சமுதாயம் மாற்றத்தை எதிர்த்து நின்றது. ஆனுல், இந்தச் சிறு சமுதாயங்கள், பெரிய ஒன்றின் பகுதிகளாக, அவற்றின் உபரி உற்பத்தியில் ஒரு பகுதியை போர், நீர்ப்பாசனம், சமயப் பணிகள் போன்ற பெரிய சமுதாய நோக்கங்களுக்குத் தந்தது. இதில் பண்ணைத் தலைவரின் மேலாதிக்கத்திற்குத் தரும் காணிக்கையின் கருக்கள் அதனுடைய மூலக் கருத்தில் இருப்பதனைக் காணலாம். இப்படி, மார்க்சின் சொந்தக் கருத்து அப்படிப்

பட்ட சமுதாயத்திலிருந்து நேரடியாக மாறி நிலப்பிரபுத்துவம் தோன்றும் வாய்ப்பைக் குறிப்பாலுணர்த்துகின்றது. (H.34)

மேலும் ஓரிடத்தில் மார்க்ஸ், ஏறத்தாழ இதே போன்ற சமுதாய உடைமையும் உற்பத்தியும் இந்தியாவிலும், ஸ்லாவ் குடியினரிடமும் (Slavs) ஏற்பட்டதென்று கூறுகின்றார். பின்னல் ஸ்லாவிய முறையை அலசி ஆராய்ந்த பொழுது, ரஷ்யக் கிராம சமுதாயத்தில் விவசாயி அவன் வாழ்ந்த வீட்டையும், அதைச் சேர்ந்த தோட்டத்தையும் சொந்தமாகப் பெற்றிருந்தானென்பதை அவர் கவனித்தார். மார்க்ஸ் "இங்கு நாம் பழைய அமைப்பில் முதல் அழிக்கின்ற கூறுபாட்டைக் காண்கின்றோம்", என்றார். (H. 143). உண்மையில் இந்த அழிக்கின்ற கூறுபாடு மார்க்சினுடைய ஆதாரங்கள் கவனிக்காத முறையில் இந்தியக் கிராம சமுதாயங்களில் செயல்பட்டுக்கொண்டிருந்தது. நிலச் சொத்தும் பொதுவாகப் பெரிதும் சமுதாயத்தின் உடமையாக இருந்தது. ஆனல் விவசாயி அவனுடைய நிலத்தை அவனது விருப்பம் போல் சாகுபடி செய்து நிர்வகித்து வந்தான். அதை வைத்துக் கொள்ள அவனுக்குப் பரம்பரை உரிமையும் இருந்தது. இது ஒரு வகையில் மேற்கத்திய சிறு விவசாயியை ஒரு வழியில் நினைவுபடுத்துகின்றது. அவனுக்கு அவன் வாழ்ந்த வீடும் அதனைச் சேர்ந்த தோட்டமும் சொந்தமாக இருந்தது. இப்படி, மாறுத ஒன்றுக ஆசிய முறையை மார்க்ஸ் கருதியதற்கு அதில் எதுவும் இருப்பதாகத் தெரியவில்லை. அவருக்கு, அது நிலப்பிரபுத்துவ முறைக்கு முந்திய சாத்தியமான மாற்றமைப்பாகத் தோன்றியது. அது நிலப்பிரபுத்துவத்தை மெதுவாக நகர்வதாகத் தோன்றியது. சில குறிப்பிட்ட வரலாற்றுச் சூழ்நிலைகளில்தான் அது அத்தகைய முடிவற்ற வளர்ச்சியை எதிர்க்க முடியும். (H. 145). இதுதான் இந்திய நிலையைப் புரிந்து கொள்ள உண்மையான ஆதாரம் ஆகும்.

முடிவுகள்

1. மனித வளர்ச்சியின் தொடர் நிலைகளைப் பற்றிய மார்க்சியத் திட்டம்—பழங்காலப் பொதுவுடைமை, அடிமைத்தனம், நிலப்பிரபுத்துவம், முதலாளித்துவம், சோஷலிசம் — ஐரோப்பிய வரலாற்றின் திட்டவட்டமான அனுபவத்தின் அடிப்படையில் உருவாக்கப் பெற்றது. ஆகையால், பொதுவாக மனித குலத்தின் வரலாற்றிற்கு இதனைப் பொருத்திப் பார்ப்பது சரியாக இருக்கும்.

2. எப்படியாயினும், மனித குலத்திற்கு முழுமையாகப் பொருந்தக் கூடிய இந்தத் தொடர்நிலை ஒழுங்கு அதனுடைய ஒவ்வொரு பகுதிக்கும் (நாடு) பொருந்தாமல் இருக்கலாம், பழைய பொதுவுடைமையைத் தொடர்ந்து கிழக்கத்திய சமுதாயத்தில் அடிமைத்தனம் ஏற்படவில்லை. என்பதை மார்க்ஸ் அறிந்தேயிருந்தார். அமெரிக்காவில் தோன்றிய அடிமைத்தனம் நிலப்பிரபுத்துவத்திற்கு முந்தியதாகவோ முதலாளித்துவத்திற்கு முந்தியதாகவோ தொடர்நிலை ஒழுங்குப்படி இருக்கவில்லை.

3. சில சமுதாயங்களில் பழைய நிலையிலிருந்து நிலப்பிரபுத்தவ முறைக்கு மாற்றம் அடிமைத்தனம் குறுக்கிடாமலேயே நேரடியாக ஏற்பட முடியும் என்பதை மார்க்ஸ் கவனித்திருந்தார். ஆனல் பழங்குடி நிலையிலுள்ள கூட்டுச் சக்தியின் உறுதியாக வாழ்பவை இத்தகைய மாற்றத்தைத் தடுத்து நிறுத்தும். மேலும் சொத்து வளர்ச்சியை எதிர்க்கின்ற இத்தகைய மாற்ற நிலையில் கூட்டுத்தன்மையும் சொத்துக் கூறுபாடும் கொண்ட உள்ளார்ந்த இரட்டைத் தன்மை இருக்

கும். ஆகிய உற்பத்தி முறை உட்பட எல்லாப் பழமை அமைப்புக்களிலும் இது வெளிப்படுகின்றது.

4. இந்தியா ஆசிய உற்பத்திமுறை நிலையைக் கண்டுள்ளது. மார்க்ஸ் அவருடைய காலத்தில் போதுமான விவரங்கள் கிடைக்காததால் அதனுடைய மாற்றங்களைக் கவனிக்கத் தவறிவிட்டார். இருந்தாலும் அவருடைய குறிப்புகள், அத்தகைய சமுதாயம் அழிவுக் சமுபாடுகளை உள்ளடக்கி இருக்குமென்பதையும், அது வெளிச்சக்திகளினால் மட்டுமே உடைக்கப்பட வேண்டிய தேவையில்லை என்பதையும் அறிந்திருந்ததைக் குறிப்பாலுணர்த்துகின்றன. அவரது வாழ்க்கையின் பிற்காலத்தில், இந்தியக் கிராம சமுதாயங்களின் தேக்க நிலையை வெளியிலிருந்து வந்த நிலப்பிரபுக்களே பலாத்காரமாக உடைத்திருக்க முடியுமென்று, அவரது ஆரம்பகாலக் கருத்தை மாற்றிக் கொண்டார்.

5. 7ஆம் நூற்றுண்டு முதலே இந்தியாவிலிருந்த ஆசிய உற்பத்தி முறை சந்தேகமில்லாமல் நிலப்பிரபுத்துவப் போக்குகளை வெளிக்காட்டிக் கொண்டிருந்தது. சமீபகால ஆராய்ச்சியின் அடிப்படையில் இதனை மறுக்க முடியாது. ஆனால் சமீப காலம் வரை கூட சமுதாயத்தின் அடித்தள நிலையில் இத்தகைய போக்குகளால் கூட்டுக் கூறுபாட்டை வெல்ல முடியவில்லை. ஆகையால் இங்கு தோன்றியது உண்மையான நிலப்பிரபுத்துவம் இல்லை. ஆனால் அது ஐரோப்பிய இணை நிலையை விடக் குறைவான வளர்ச்சி நிலையையே காட்டுகின்றது. இந்திய நிலையை "இலட்சிய" வகைகள் என்னும் சொற்களால் விளக்க முடியாது. இன்றைய முதலாளித்துவ நிலைகூட கடந்தகால எச்சங்களினாலும் இன்றைய சிக்கலான காட்சியினாலும் அதிகச் சுமையோடு இருக்கின்றது.

6. ஆகையால் இந்திய சமுதாயத்தின் வளர்ச்சிப் போக்கை ஐரோப்பிய சொற்களைக்கொண்டே அறிய முயல்வது தவறானதாக இருக்கும், இத்தகைய முயற்சிகள், கடந்த காலத்தில் ஜாதிகள், உற்பத்தியின் ஜாஜ்மணி தொடர்புகள் ஆகியவற்றின் மேல் கட்டுக்கோப்பின் வலிமையைக் குறைத்து மதிப்பிட்டு விட்டதால் உண்மையை விட்டு மிகவும் ஒதுங்கிச் சென்றுவிட்டன. இந்தக் குறைபாட்டை எவ்வளவு விரையில் தீர்ப்பார்களோ அவ்வளவிற்கு இது இந்தியாவில் மார்க்சியத்தைப் பின்பற்றுகின்றவர்களுக்கு உதவியாக இருக்கும். குறிப்பாக கிராம இந்தியாவில் நிலப்பிரபுத்துவம் முதலாளித்துவம் ஆகியவற்றின் வளர்ச்சியைப்பற்றி மதிப்பிடுவது இந்தக் கேள்வியோடு தொடர்புடையதாகும்.

★ ★

[தமிழாக்கம் — மா. பா. குருசாமி, எம். ஏ.]

மேற்கோள்களும் ஆதாரங்களும்.

1. இந்தக்கட்டுரை இரண்டாம் வகைச் சான்றுகளை ஆதாரமாகக் கொண்டு எழுதப் பெற்றது. எதையும் சொந்தமானதென்று கூற முடியாது. தனியாகக் குறிப்பிடப்படாவிட்டாலும், பல கருத்துக்கள் கோ (சாம்பி), ச(ர்மா), தா(பார்) ஆகியவர்களிடமிருந்து பெற்றுக் கொண்டவை. துணை நூற்களின் பட்டியலைக் காண்க.

2. இந்தச் செய்தி சோவியத் ரஷ்யாவிலுள்ள அறிவியல் கழகத்தைச் சார்ந்த ஆசிய மக்கள் நிலையத்தைச் சேர்ந்த (Institute of Peoples of Asia) ஆலயேவ் (L. B. Alayev) என்பவர் 1968 அலிகார் முஸ்லிம் பல்கலைக்கழகம் நடத்திய சமுதாயப் பொருளாதார வரலாற்றுப் பிரச்சினைகள் பற்றிய கருத்தரங்கில் படித்த இந்திய நிலப்பிரபுத்துவம் பற்றி சோவியத் வரலாற்றாசிரியர்கள் என்ற கட்டுரையிலிருந்து கிடைத்தது.

3. ஏங்கல்ஸ் மார்க்சுக்கு 1882, டிசம்பர் 22—ல் எழுதினர். அப்பொழுது இருவரும், சில பழங்குடிச் சமுதாயங்கள் அடிமைமுறை போன்ற நிலைக்கு வராமலேயே நீண்ட மாற்றப்போக்கினுல் நேரடியாக நிலப்பிரபுத்துவ முறைக்கு வர முடியுமென்று நம்பினர். வேளாண்மை நிலையிலேயே ஒவ்வொரு பழங்குடிச் சமுதாயத்திலும் அடிமை முறையிலும், தனியுண்ட முறையிலும் சொத்துத் தொடர்புகளின் கருக்கள் இருந்தன. 19ஆம் நூற்றுண்டின் தொடக்கத்தில் அஸ்ஸாம் பழங்குடி மக்கள் இருந்த நிலையிலிருந்து எடுத்துக்காட்டுக்களை எடுத்து இதனை விளக்க முடியும்.

4. 18 ஆம் நூற்ருண்டு மஹாராஷ்டிரத்தில் இருந்த கிராமப் பணியாளர்களின் பட்டியல் (மரபாக பன்னிரண்டு) எடுத்துக்காட்டாக கிராம மதகுரு, ஜோஸ்யர், சாமர், மாஹர், கணக்கர், பார்பர், பொற்கொல்லர், துணிதுவைப்போர், குயவர், கொல்லர், தச்சர், ஆகியவர்களைக் கொண்டுள்ளது இத்தகைய தொழில் வினைஞர் குழுவை 'அலுதேதார் —ஃலுதேதார்' என்று குறிப்பிட்டனர். குப்தர்கள் காலத்திற்கு முன்னுல் பலவகையான கிராமப் பணியாட்களைக் கொண்ட முழு நிலையடைந்த பலசாதி கிராம சமுதாயம் தோன்றவில்லையென்பதை நாம் கூறுகின்றேம். இது வங்காளத்திலும் அஸ்ஸாமிலும் எப்பொழுதும் வளரவில்லை.

5. ....''ஏழாம் எட்டாம் நூற்ருண்டுகள் முதலே தலைகீழ் கோபுர உருவம்போல, நிலவுடைமை முறையும், நிலக்குத்தகை முறையும் செங்குத்துப் பாகுபாட்டு முறையில் ஏற்பட்டிருந்தன. கால அம்பு செல்லும் பாதையில் போனுல், இந்த முறை கூர்மையிலும், ஆழத்திலும் விரிவிலும் செல்வாக்குப் பெற்றதை நாம் அறியலாம். ஆகையால் 16ஆம் நூற்ருண்டின் மூன்றும், நான்காம் கால் நூற்ருண்டுகளில் இந்திய வாழ்க்கையின் சமுதாயப் பொருளாதார அமைப்புக்களின் இயல்பையும் தன்மையையும்நிர்ணயிக்கின்ற முக்கியமான ஒன்ருக அது மாறியது'' என்.ஆர். ராய் ''இந்திய வரலாற்றின மத்திய சாலக் காரணி.'' —(1967 பாடியாலாவில் நடைபெற்ற இந்திய வரலாற்றுச் சங்கத்தில் தலைமையுரை.) ப. 36

எப்படியிருந்த போதிலும் இப்படி வந்த இடைப்பட்டவர்கள் (மஹாராஷ்டிரத்தில் தேஷ்முக்குகள்) கிராம சமுதாயங்களின் காட்டுப்பாட்டிற்குள்ளிருந்தனர்: இதற்கு இதே கருத்தரங்கில் படித்த டி.கே. பாடேகாண் கட்டுரையையும் படிக்கலாம்.

6. ஆர். சோல்பர்ன், ''இந்திய வரலாற்றில் நிலப்பிரபுத்துவம், பிராமணியம், இஸ்லாமின் ஊடுருவல்''— வரலாற்றிலும் சமுதாயத்திலும் ஒப்பிட்ட ஆராய்ச்சிகள் X. எண் 3. (1968 ஏப்ரல்).

7. வீரத்திலும் தீரத்திலும் ராஜஸ்தானத்து ராசாக்களும் ராகர்களும் மத்திய ஐரோப்பாவிலிருந்தவர்களோடு ஒப்பிடும் வகையில் இருந்துள்ளார்கள். இவைகளில் மிகவும் தெரிந்தது பிரிதிவிராஜ் சௌஹனைப் பற்றியது (கி. பி. 1191-இல் கொல்லப்பட்டான்.) அவனைப்பற்றி புகழும் மொழிகளில் ஒருநூலை வெளியிட்டனர். கோசாம்பி வளர்ச்சி பெருதநிலையில் இராஜபுத்திரர்கள் நிலப்பிரபுத்துவ முறையின் உயர்ந்த இயல்புகளைக் காட்டுகின்றனர். ஆனுல் உழைப்பு விரிந்த அளவு நிலத்தைச் சாகுபடி செய்ய அளிக்கப்படவில்லை, என்று எழுதுகின்ருர். (K. 347) இருந்தாலும் இதைப்பற்றிய கோசாம்பியின் கருத்து விவாதத்திற்குரியதே.

டாடு என்பவர் ராஜஸ்தானத்தில் சாகுபடி செய்கின்ற 'புஷ்ஷி' என்ற இனத்தைக் கண்டார். அவர்கள் அஸ்ஸாமிலுள்ள பாஹாதியாக்களைப்போலவே அவர்களுடைய இடத்தோடு கட்டுண்டிருந்தார்கள். அவர்கள் டாடுவின் காலத்தில் சுதந்திரமாக இருந்தாலும், முதலில் அடிமைகளாக இருந்திருக்கலாம். அதே சமயத்தில் ராஜஸ்தானத்திலுள்ள பரம்பரை நிலக்கிழார்கள் ''பாவும்'' என்று அழைக்கப்பட்டனர்.

8. இந்திய நிலப்பிரபுத்துவத்திற்கான கோட்பாட்டினை ஷர்மா உருவாக்கியிருப்பது வெளிப்படை. அவர் சில குறிப்பிட்ட சான்றுகளை ஆதாரமாகக் கொண்டே தனது கோட்பாட்டை உருவாக்கியுள்ளார். சில சாசனங்களிலுள்ள விவரங்களையே பயன்படுத்தியுள்ளார், அவருடைய ஏடுகோளுக்கு ஏற்புடையதானவற்றை ஒதுக்கிவிட்டார். இவை தொடர்பாக கிடைக்கின்ற எல்லாக் கல் வெட்டுக்களையும் ஆராய்ந்து ஒருவர் பொதுவான ஒரு முடிவுக்கு வரவேண்டும்

மன்னர்கள் அளித்த நிலக்கொடைகள் எல்லாம் பெரும்பாலும் பிராமணர்களுக்கே அளிக்கப்பெற்றதாகக் குறிப்பு உள்ளது. பல சமயங்களில் நிலக்கொடையில் நிலத்தின் (கிராமத்தின்) எல்லாப்பொருட்களின் ஆட்களின் மீதுள்ள உரிமைகள் எல்லாம் தரப்படவில்லை. அரசனுக்குரிய (விளைச்சலில் ஆறில் ஒரு பங்கு, பணிகள், அல்லது இரண்டும் பெறுகின்ற) உரிமைகள் மட்டுமே கொடுக்கப்பட்டன. எப்படியிருந்த போதிலும் சில சமயங்களில் மேலாட்சி உரிமையும் மாற்றப்பட்டதை ஷர்மாவும் யாதவாவும் கூறுகின்றனர். ஆனுல் இது அடிப்படையான முறையில் பின்பற்றப்பட்டதா?

9. எஸ். ஏ. டாங்கே, ''இந்திய வரலாற்றில் சில சிக்கல்கள்''— நியூ ஏஜ் (NewAgeSep. 1954P.11)

பல புதிய தொழில்களும், பதவிகளும் இந்தக் காலத்தில் வெளி நாட்டிலிருந்து கொண்டுவந்து புகுத்தப்பட்டன. இவை புதிய தொழில் சாதிகளை அமைப்பதன் மூலம் மேற்கொள்ளப்பட்டன. ராய் — N. 4. P. 24,

வாசற்படி மறியல்

ஆ. சிவசுப்பிரமணியன்

தமிழகத்தின் நெய்தல் நிலப் பகுதிகளில் கடல் தொடர்புடைய தொழில்கள் செய்து வாழும் மக்களில் பரதவர்கள் மிகவும் குறிப்பிடத்தக்கவர்கள். இவர்கள் பரதர், பரவர், மீனவர் என்றும் அழைக்கப்படுவார்கள். சங்க இலக்கியங்களில் இவர்களைப் பற்றிய குறிப்புகள் பல காணப்படுகின்றன. வின்சென்ட் ஏ. ஸ்மித் என்ற வரலாற்றாசிரியர் தமிழ்நாட்டின் பூர்வீகக் குடியினருள் ஒருவராக பரதவர்களைக் குறிப்பிடுவார்.[1]

இப்பரதவர்கள் திருநெல்வேலி மாவட்டத்தின் கடற்கரைப்பகுதிகளிலும், அதனையொட்டிய பிற ஊர்களிலும் குறிப்பிடத்தகுந்த எண்ணிக்கையினராக உள்ளனர். ஆதியில் இந்து சமயத்தை மேற்கொண்டிருந்த இவர்கள் கி. பி. 1532ம் ஆண்டில் ரோமன் கத்தோலிக்க சமயத்தை மேற்கொண்டு இன்றளவும் கத்தோலிக்கர்களாகவே வாழ்ந்து வருகிறார்கள்.

நெல்லை மாவட்டத்தில் வாழும் இக் கத்தோலிக்கப் பரதவர்களின் திருமண விழாவின்போது "வாசற்படி மறியல்" என்ற சடங்கு நடைபெறுவது உண்டு.

ஒரு பெண்ணுக்கு முறைமாப்பிள்ளை (தாய் மாமன் மகன் அல்லது அத்தை மகன்) இருக்கும் பொழுது, வேறு ஒருவனுக்கு மணம் செய்து கொடுக்கும் திருமணங்களில் இச்சடங்கு இடம்பெறுகிறது.

வாசற்படி மறியல் என்றழைக்கப்படும் இச்சடங்கு பின்வருமாறு நிகழும்.

கத்தோலிக்க முறைப்படி கோவிலில் திருமணம் முடிந்தவுடன் மணமக்கள் ஊர்வலமாக அழைத்துச்செல்லப்படுவர். அதன் பின்னர் தனியே அவரவர் இருப்பிடங்களில் தங்கிவிடுவர். அன்று மாலையிலோ அல்லது இரவிலோ மணமகன் மணமகளின் இருப்பிடத்திற்கு ஊர்வலமாக அழைத்து வரப்படுவான்.

ஊர்வலமாக வந்த மணமகன் மணமகளின் இல்லத்திற்குள் செல்லும் தறுவாயில் மணமகளின் முறை மாப்பிள்ளை வீட்டின் வாசற்படியின் நின்று, மணப்பெண் தனக்குரிய முறைப்பெண் என்றும் அவளை மனைவியாக அடையும் உரிமை தனக்கு மட்டிலுமே உண்டு என்றும் கூறி மணமகனை மேற்கொண்டு வீட்டிற்குள் செல்லவிடாது தடுப்பான்.

இதனையடுத்து இருவருக்கும் இடையே போலியான வாய்ச்சண்டை

நடக்கும். இறுதியாக மணமகன், முறை மாப்பிள்ளைக்கு உரிமையான பெண்ணைத் தான் திருமணம் செய்து கொண்டதற்காக முறை மாப்பிள்ளையின் கையில் ஒரு மோதிரத்தை அணிவித்து முறை மாப்பிள்ளையை அமைதிப் படுத்துவான். முறை மாப்பிள்ளையும் அமைதியடைந்து மணமகனை வீட்டிற்குள் அழைத்துச் செல்வான். பேட் என்னும் ஆங்கில ஐ.சி.எஸ். அதிகாரி தாம் எழுதிய ''திருநெல்வேலி மாவட்ட கெசட்டியர்'' என்னும் நூலில் பரதவர்களைப் பற்றி எழுதும்போது இவ்வாசற்படி மறியல் சடங்கினையும் குறிப்பிட்டு, இச்சடங்கின்போது பாடப்படும் பாடல் ஒன்றினையும் ஆங்கிலத்தில் மொழி பெயர்த்து எழுதியுள்ளார்.[2]

அவர் மொழி பெயர்த்துள்ள பாடல் முறை மாப்பிள்ளையும், மணமகனும், நடத்தும் போலி வாய்ச்சண்டையைத் தெரிவிக்கிறது. அப்பாடலில் திருமணம் பனிமாதா கோவிலில்(Lady of the snows) நடைபெற்றதாகக் கூறப்படுகிறது. இக்கோவில் தூத்துக்குடி கடற்கரைச் சாலையில் அமைந்துள்ள புராதன கத்தோலிக்கக் கோவிலாகும். (தற்பொழுது பெரிய கோவில் என்றும் குறிப்பிடப்படுகிறது.) எனவே தூத்துக்குடி நகர்ப் பகுதியில் வாசற்படி மறியல் சடங்கின்போது பாடப்பட்ட பாடலையே பேட் ஆங்கிலத்தில் மொழி பெயர்த்துள்ளார் என்பது தெளிவு.

பேட்டின் ஆங்கில மொழி பெயர்ப்பைப் படித்தவுடன் எப்படியாவது இதன் தமிழ் மூலத்தைக் கேட்டு எழுதிக்கொள்ள வேண்டும் என்ற ஆவல் பிறந்தது. பரதகுலத்தவரும் தூத்துக்குடி வ. உ. சி. கல்லூரி நூலகருமான திரு. J. முத்தையா பர்னாந்து அவர்களிடம் இது குறித்துக் கேட்டபொழுது, தூத்துக்குடிப் பகுதியில் தற்பொழுது பெரும்பாலும் வாசற்படி மறியல் சடங்கு நடைபெறுவதில்லையென்றும், பெரிய தாழை, புன்னைக்காயல் போன்ற கடற்கரைச் சிற்றூர்களில் வாழும் பரதவர்களிடையே இப்பழக்கம் ஓரளவு நிலவுகிறதென்றும் குறிப்பிட்டார். தோணித் தொழிலாளர்களான பரதவர்கள், பலரைக்கண்டு கேட்டபொழுது அவர்களும் மேற்கூறிய பதிலையே கூறினார்கள். பேட்டினுடைய ஆங்கில மொழி பெயர்ப்பின் தமிழ் மூலத்தைக் காணும் முயற்சி தோல்வியடைந்தது.

பின்னர் தூத்துக்குடியிலிருந்து சுமார் பதினெட்டு மைல் தொலைவுள்ள புன்னைக்காயல் என்னும் சிற்றூருக்குச் சென்று, அவ்வூரின் பங்குக் குருவான சங் மெத்தாடியஸ் அவர்களின் உதவியால் திரு. இம்மானுவெல் பர்னாந்து என்னும் முதியவரையும் மற்றும் பல பரதகுல மக்களையும் சந்தித்தேன். அவர்கள் வாசற்படி மறியல் பற்றி சில கருத்துக்களைக் கூறினார்கள். அதன்படி (1) வாசற்படி மறியலில் முறை மாப்பிள்ளை உரிமை, மணமகளின் தாய்மாமன் மகனுக்கே உண்டு. தாய்மாமன் மகன் இல்லாவிட்டால்தான் அத்தை மகனுக்கு முறை மாப்பிள்ளை உரிமை உண்டு. (2) மணமகனும் முறை மாப்பிள்ளையும் நேரிடையாக விவாதம் நடத்துவதற்குப் பதில் திருமண விழாக்களில் பாடும் பழக்கமுடையவர்கள் இருவர், மணமகனுக்காகவும், முறை மாப்பிள்ளைக்காகவும் பாடல்களைப் பாடி விவாதம் நடத்துவர். (3) மோதிரத்திற்குப்பதில் பணமும் முறை மாப்பிள்ளைக்குக் கொடுக்கப்படும். இவ்விவரங்களைக் கேட்ட பின்னர் புன்னைக்காயல் ஊரில், வாசற்படி மறியலின்போது பாடப்படும் பாடல் ஒன்றினை திரு. இம்மானுவெல் பர்னாந்து பாட எழுதிக்கொண்டேன். அப்பாடல் வருமாறு:

முறை மாப்பிள்ளை

அர்த்தராத் திரியில் கோலமான
தம்பூர்வீணை

மொய்த்து மெல்லியர்சூழ முதுமன்னர்
விருதுகூடி

மெத்தநாள் காவல்செய்து இருக்குமென்
சரகத்திற்குள்

இத்தனீர் வந்தசெய்தி இயம்புவீர்
இயம்புவீரே

மணமகன்:

இயம்புவீர் என்றுசொன்ன எனது
கனிஸ்டா கேள்நீ

நலம்பெறப் பெரியோர்கூடி நாதனின்
அருளினாலே

வளம்பெறக் கைப்பிடித்த மங்கையைத்
தேடிவந்தேன்

முறை மாப்பிள்ளை:

யார் இவர்காண் யார் இவர்காண்
இங்கு வந்தார் யார் இவர்காண்
சூரத்தனமாய் என்காவலை மீறிச்
சொல்லாமல்

ஏன் வந்தீர் சொல்லும் சொல்லும்

மணமகன்:

யாரென்று இன்னமும் அறியீரோ
சேவகரே

ஆரசிட்ட மிக்கேல்மா ஆதிதூதர்
ஆலயத்தில்[3]

பேருகண்ட மஜோராளைக்[4] கைப்பிடித்து
வந்தேனே

முறை மாப்பிள்ளை:

ஆலயத்தில் என்னசொன்னீர் அன்புருமா
என்கொழுந்தி

பேருகண்ட மஜோராளை பிணைகட்டி
வாங்கினீரோ

மணமகன்:

வாங்குவதற்குச் சாட்சிவேண்டாம்
வையம்புகழ் பிண்டோசாமி[5] ஆண்டவர்
அறியக்கைப்பிடித்தேன்.

கைப்பிடித்த காரியத்தை கனவிலும்
யான்அறியேன்

பேருகண்ட மஜோராளைக் கைப்பிடிக்க
கர்த்தர் எனக்கொரு உத்தரவு
செய்திட்டாரே

வீகுவீரென்று சொன்ன இனிய தம்பியரே
காகமும் கூவிஊரில் யாரும் கண்விழிப்பார்
அந்திநேரம்

வாகமா எனையந்தியே பகர்ந்தார்
வாகுசேர் மோதிரத்தை வகையுடன்
வாங்குவீரே

முறை மாப்பிள்ளை:

வாங்குவீர் என்று சொன்ன வரிசை
மாப்பிள்ளை நீ கேளும்

பூங்கொடியாள் அரண்மனைக்குப்
போகலாம் வருகுவீரே

இதுவரை வாசற்படி மறியல் சடங்கில் பாடப்படும் பாடலையும் அறிந்து கொண்டோம்.

இவைகளிலிருந்து நாம் மூன்று செய்திகளைத் தெரிந்து கொள்ள முடிகிறது. 1. முறைமாப்பிள்ளைத் தன்னுடைய முறைப்பெண்ணை மணந்துகொள்ள பூரண உரிமையுண்டு. 2. அயலான் ஒருவன் அவளை மணம் புரிந்து கொள்வதை அவன் தடுக்கலாம். 3. முறை மாப்பிள்ளையால் தடுக்கப்பட்ட மணமகன் அவனை நயந்து பரிசு கொடுத்து சமாதானப்படுத்திய பின்னரே மணப்பெண்ணின் வீட்டிற்குள் செல்ல முடிகிறது.

''பழக்க வழக்கங்களும் குறித்த வகைச் சடங்குகளும் வாழ்க்கை முறையின் உள்ளார்ந்த அம்சங்கள் ஆகும். இவை வரலாற்றுப் போக்கில் உருவாகி வளர்ச்சி பெறுகின்றன''[6] எனவே வாசற்படி மறியல் சடங்கானது வரலாற்றுப்போக்கில் எவ்வாறு உருவாகி வளர்ச்சி பெற்றது என்பதை நாம் ஆராய வேண்டும்.

மனித சமுதாயத்தின் வளர்ச்சியில் சில கால கட்டங்களில் வரைமுறையற்ற ஆண் பெண் உறவுமுறை நிலவி வந்தது. அதன் பின்னர் பல வளர்ச்சிக் கட்டங்களில் பலவகை மண முறைகளும், மண விதிகளும் தோன்றின. அவைகளுள் "புறநிலை மண உறவுமுறையும்" (exogamy) ஒன்றாகும். இதன்படி ஒரு குறிப்பிட்ட இரத்த உறவு உடையவர்கள் மணம் செய்வது தடுக்கப்பட்டது. இம் மணமுறையின் துணைப் படைப்பாக "மாமன், அத்தை மக்கள் மணமுறை" (Cross cousin marriage) தோன்றியது. சகோதர சகோதரிகளின் குழந்தைகளுக்கிடையே நடைபெறும் இத்திருமணங்கள் தாயினுடைய சகோதரனின் மகளைத் திருமணம் செய்து கொள்வது, தந்தையினுடைய சகோதரி மகளைத் திருமணம் செய்து கொள்வது என இரண்டு வகைப்படும்.

மேலே குறிப்பிட்ட "மாமன் அத்தை மக்கள்" மணமுறையின் (Cross cousin marriage) அடிப்படை நோக்கங்களாக நாம் மூன்று செய்திகளைக் குறிப்பிடலாம். 1. மணப் பெண்ணிற்கு அதிகமாக பரிசத் தொகை கொடுப்பதிலிருந்து விடுபடல் 2. குடும்பச் சொத்து அயலாருக்குச் சென்றுவிடாமல் தடுத்தல். 3. சாதி அமைப்பைக் காப்பாற்றிக் கொள்ளல்.[7]

"இந்து திருமண முறையின் பரிணும வளர்ச்சி" என்ற கட்டுரையில் திரு அஜாய் குமார் நந்தி என்பவர் "மாமன் அத்தை மக்கள் மணமுறை" மிகவும் தொன்மையானது என்பதற்குரிக் வேதத்திலிருந்தும் மகாபாரதத்திலிருந்தும் ஆதாரங்களை எடுத்துக்காட்டியுள்ளார்.[8] தமிழ்நாட்டில் இதுபோல் மிகவும் பழைய நூல்களில் இம் மணமுறையைப் பற்றிய குறிப்புகள் எதுவும் இல்லை. சங்க நூல்களிலும் காப்பியங்களிலும் காதலைப் பற்றியும், திருமணங்களைப் பற்றியும், ஏராளமான குறிப்புகள் காணப் படினும் இம் மணமுறையைப் பற்றிய குறிப்புகள் காணப்படவில்லை. என்ருலும் பரவலாக இம்மணமுறைக்கு இன்றளவும் இருந்துவரும் செல்வாக்கினைக் காணும்பொழுது பல நூற்ருண்டுகளாக இம் மணமுறை தமிழகத்தில் நிலவி வந்துள்ளது என்று கருத இடமுண்டு.

பொதுமக்கள் இலக்கியமான நாடோடி இலக்கியத்தில், மாமன் அத்தை மக்கள் ஒருவரையொருவர் கேலி செய்து பாடும் பாடல்களும் சகோதரனிடம் சகோதரி தன் மகளுக்குப் பெண் கேட்பதுபோல் அமைந்துள்ள பாடல்களும் ஏராளமாக வழங்கி வருகின்றன.[9]

இப்பாடல்களில் பெரும்பாலானவை கிராமப் பகுதிகளில் நிலத்தை நம்பி வாழும் உழவர்களிடையே வழங்கி வருபவை. இம் மணமுறைக்கு அவர்களிடையே இருக்கும் செல்வாக்கினை இப்பாடல்கள் உணர்த்துகின்றன. குடும்பச் சொத்தைப் பாதுகாத்தல் என்ற உணர்வு இம்மண முறைக்கு இன்றளவில் ஒரு தனிச் செல்வாக்கை ஏற்படுத்தியுள்ளது.

நெய்தல்நில மக்களான பரதவர்களிடமும் இம்மண முறை வழக்கத்தில் இருந்து வந்துள்ளது. ஆயினும் மற்ற பகுதியினரைவிட இவர்களிடையே இது விரைவில் செல்வாக்கிழந்தது. அவர்களிடையே ஏற்பட்ட பொருளாதார ஏற்ற தாழ்வுகள் இதற்குக் காரணமாக அமைந்தன.

சைமன் காசிச்செட்டி என்பவர் பரதவர்களிடையே பதிமூன்று பிரிவுகள் இருப்பதாகக் குறிப்பிடுவார்.[10] இதனையே தர்ஸ்டனும் தமது "தென்னிந்திய சாதிகளும் குடிகளும்" (Castes and tribes of South India) என்ற நூலில் பரதவர்களைப் பற்றி எழுதும்போது குறிப்பிடுகிருர். பெரும்பாலும் இப்பிரிவுகள்

பொருளாதார அடிப்படையிலேயே அமைந்துள்ளன.

சைமன் காசிச் செட்டி குறிப்பிடும் பதிமூன்று பிரிவுகளும் தங்களிடையே எக்காலத்திலும் இருந்ததில்லையென்று பரதவர்கள் சிலர் கூறுகின்றனர். ஆயினும் அவர்களிடையே பொருளாதார அடிப்படையில் பலத்த வேறுபாடுகள் தோன்றுயுள்ளதை எளிதாக மறுத்துவிட முடியாது.

மரக்கலங்கள், தோணிகள், வலைகள் ஆகியவைகளுக்கு உரிமையானவர்கள், மீன்களை வாங்கி மொத்தமாக விற்கும் மீன் வணிகர்கள். மீன்களை ஏலமிடும் மீன் தரகர்கள், சொந்தமாக வலையும் படகுமில்லாமல் அடுத்தவர் படகில் சென்று தமது உழைப்பைச் செலுத்திக் கூலி பெறுபவர்கள் என நான்கு பிரிவுகள் அவர்களிடையே நீண்ட காலமாக நிலவி வருகின்றன.

மேலே கூறிய நான்கு பிரிவினர்களில் முதல் மூன்று பிரிவினர்களும் பொருளாதாரத்தில் வலுவானவர்கள், நான்காவது பிரிவினர் பொருளாதார அடிப்படையில் பின் தங்கியவர்கள். உழைப்பைத் தவிர அவர்களுக்கு உரிமையாக வேறொன்றும் கிடையாது. ஆயினும் இந்நான்காவது பிரிவினரிடையேயும் சில ஏற்றதாழ்வுகள் உண்டு. சரக்குகள் ஏற்றிச் செல்லும் பெரிய மரக்கலங்களில் பணிபுரிபவனுக்கும் மீன்பிடிப் படகில் பணிபுரிபவனுக்கும் இடையில் வருமானத்தில் சிறிதளவு வேறுபாடும் உண்டு. சம்பானோட்டி எனப்படும் படகு உரிமையாளனின் நம்பிக்கைக்கு உரியவனாகவும், படகில் பணிபுரியும் மற்றவர்களுக்குத் தலைவன் போலவும் விளங்குபவன் மன்றுடிஎன்றும் தண்டல் என்றும் அழைக்கப்படுவான். இவனுக்கு மற்றவர்களைவிட ஊதியம் அதிகம். திறமைசாலியான தண்டலும் மன்றுடியும் நாளடைவில் சிறுபடகு உரிமையாளராகவும் மாறிவிடலாம்.

ஆதியில் படகு உரிமையாளன், படகில் பணிபுரிபவன், என்ற அளவில் பொருளாதார வேறுபாடு நிலவியபோது, படகு உரிமையாளர்கள், தங்கள் சொத்தாகிய படகுகளும், மீன்பிடி வலைகளும், தங்கள் குடும்பத்திற்குள் இருந்துவர வேண்டும் என்ற நிலையில் மாமன் அத்தை மக்கள் மணமுறையை (Cross cousin marriage) மேற் கொண்டார்கள். நாளடைவில் பெரிய அளவில் பணப் புழக்கம் ஏற்பட்டு மேலே கூறியபடி ஆழமான பொருளாதார வேறுபாடுகள் தோன்றிய போதுஇம்மணமுறையைக் கைவிட ஆரம்பித்தனர். சொத்தினாலும் வருமானத்தினாலும் தனக்குச் சமமான அல்லது தன்னைவிட மேலான குடும்பத்திலுள்ள ஆடவனுக்கே தன் மகளைத் திருமணம் செய்து கொடுக்க ஒவ்வொரு தந்தையும் விரும்பினான். அதன்படி நடக்கவும் செய்தான். ஆரம்பகாலத்தில் இவ்வுறவு முறையினை மீறி மணம் செய்வது பெரும் குற்றமாகக் கருதப்பட்டிருக்கும். தன் உரிமையை நிலைநாட்ட முறை மாப்பிள்ளை மணமகளை உண்மையாகவே தடுத்து நிறுத்தியிருப்பான். இதனையொட்டி சிறு சண்டைகளும் மோதல்களும் நடந்திருக்கும்.

அடிக்கடி இப்படி மோதல்கள் திருமண விழாக்களில் நடைபெறுவதைத் தடுக்க ஒருவழி காணவேண்டிய அவசியம் பரத குலத்தினருக்கு ஏற்பட்டது. மாமன் அத்தை மக்கள் மணமுறையினை மீறி நடக்கும் திருமணங்களில் முறை மாப்பிள்ளை ஏற்படுத்தும் பூசல்களைத் தவிர்க்க அவனுக்குப் பரிசுகள் கொடுத்து சமாதானம் செய்து கொள்ளலாம் என்ற நியதியை உருவாக்கியிருப்பார்கள். திருமணத்தின்போது முறைமாப்பிள்ளைக்கு பணம் கொடுத்தல், மோதிரம் அளித்தல்

போன்ற சடங்குகள் ஏற்படுத்தி, ஒருவாறு பூசல்களைத் தவிர்த்திருப்பார்கள். சமுதாயத்தின் வளர்ச்சிக்குரிய புறநிலை விதிகள் இம் மணமுறையினைத் தாக்கும் பொழுது, தனி மனிதர்களால் ஒன்றும் செய்ய முடியாத நிலையில்,எதிர்ப்புணர்ச்சியானது மெல்ல மெல்ல மறைந்து சில சலுகைகளைப் பெற்றதோடு திருப்தியடைந்தது. (மேலும் அவர்கள் மேற்கொண்ட கத்தோலிக்க சமயம், முறை மாப்பிள்ளை உரிமைக்கு தனிச் சிறப்புக் கொடுத்து திருமணத்தில் முறை மாப்பிள்ளை ஏற்படுத்தும் பூசல்களை ஆதரித்திருக்காது.)

இவ்வாறு ஆரம்ப காலத்தில் உண்மையாகவே தோன்றிய மணமகனை முறை மாப்பிள்ளை தடுக்கும் நிகழ்ச்சி சமுதாயத்தில்பொருளாதாரத்தால் இயக்கப்படும்புற நிலை விதிகளால் தாக்குண்டு நாளடையில் பழமையின் எச்சமாக (relic) ஒரு சடங்காக ஆகிவிட்டது. இன்றைய நாகரிக வளர்ச்சியில் இச்சடங்கும் படிப்படியாக மறைந்து வருகின்றது.

மேற்கோள்களும் ஆதாரங்களும்.

1. V. A. Smith "Early History of India page 439 (Quoted by Dr. N. Subramanian in his book "Sangam Polity" page 251) "The population (during the days of Ptolomy) Comprised various elements of which the Villavar - the bowmen, or the Bhils and the minavar the fishermen or the minas are supposed to have been the most ancient".

2. H. R. Pate I. C. S. "Madras District Gazetters" 'Tinnevelly' Vol I (1917) page 124

Being no longer Hindus, they do not observe the morai system by which a man should always marry, where possible, a particular relation: but a picturesque ceremony which points to the former observance of this rule is still occasionally performed. It is known as the "Vasapadi Mariyal" — "obstruction of the entrance" — and consists in a mock contest of words between the bridegroom and the bride's cousin, who, according to the morai rule, should have taken her in marriage. When the bridegroom reaches the bride's house, after the church ceremony is over, the "morai candidate" appears and asks:-

Tell me why you came herein procession
through the town
With garlands of sweet-scented flowers —
Attired like a bridegroom in head-dress and
new cloths with a scarf over all to match

BRIDEGROOM

Hear, you assembly of Catholics, the justness
of my cause,
In the glorious church, dedicated to the
virgin, Our Lady of the Snows,
Our holy priest gave me a bride this morning
in marriage:
To seek for that bride have I come

MORAI-BRIDEGROOM

Meet and right is it that you should come:
But why comes not the bridegroom all
this while since the Marriage was made?

What means all this pompus procession with torches.

This spreading of carpets, these banners and this great gathering?

BRIDEGROOM

Hear the reason of my coming

It is the will of Jesus our Saviour that I take the bride to be my wife

A truce to your prating vainglorious chatter:

Bring out the bride to the marriage-tent

MORAI-BRIDEGROOM

The bride in the tent is my rightful bride

Give me a thousand pieces of gold,

Elephants, horses, and cows with calves,

And I give her to you to be your wife

BRIDEGROOM

At sunrise tomorrow I give all that you ask

In token of my promise I surrender this gold ring

You know well as the old poetess Auvaiyar says,

In making gifts we are the foremost.

இந்த ஆங்கிலப்பாடலில் மணமகள் பனிமாதா கோவிலில் (Lady of the snows.) திருமணம் நடைபெற்றதாகக் கூறு கிறுன். நெல்லை மாவட்டத்தில் கள்ளிக்குளம் என்னும் கிராமத்திலும் தூத்துக்குடி நகரிலும்தான் பனிமாதா கோவில் உள்ளது. கள்ளிக்குளம் என்னும் ஊரில் பரதவர் கள் வசிக்கவில்லை, தூத்துக்குடியில்தான் தொன்றுதொட்டு —வாழ்ந்து வருகிறுர்கள். எனவே இப்பாடல் தூத்துக் குடிப் பகுதியில்தான் வழங்கியிருக்கவேண்டும்.

3. ஆரசிட்ட மிக்கேல்மா ஆதிதூதர் ஆலயம்: (அர்ச் மிக்கேல் ஆதிதூதர் ஆலயம்) St. Micheal the Arch Angel Church. புன்னைக்காயலில் போர்ச்சுக்கீசியர் காலத் தில் கட்டப்பட்டபின், இங்கு வழிபாடு நடைபெறுவதில்லை. சிறிது காலம் துவக்கப் பள்ளிக்கூடமாகப் பயன்படுத்தப்பட்ட இவ்வாலயம் தற்பொழுது சேதமுற்ற நிலையில் கவனிப்பா ரற்று உள்ளது.

4. மஜோராாள்: மணமகளின் பெயர்.

5. பிண்டோசாமி: (Rev. Pr Manvel gose Pinto) 1909ம் ஆண்டில் புன்னைக்காயல் பங்குக் குருவாக இருந் தவர்.

6. த. இ. தனாலன்கோ: தத்துவம் தொடக்கப் பயிற்சி நூல் பக்கம் 314.

7. Majumdar — "An introduction to Social Anthropology" "Cross cousin marriage as a form of exogamy the only form of exogamy under dual organisation is often explained to be device for avoiding payment of a high bride Price and also for maintaining property in the house hold

Ajoykumar Nandi- " Evolution of the Hindu marriage system" " Folklore " May 1969. Page 185, "Swanton suggest that the motive of keeping property within the family circle may well lead to marriage with the father's own sister's daughter or the mother's own brother's daughter. Another reason is that where the caste system prevails, union with a person of lesser rank can be avoided by cross cousin marriage."

8. Ajoykumar Nandi: Ibid Page 185

9. நா, வானமாமலை — "தமிழர் நாட்டுப்பாடல்கள் பக்கம் 228, 235, 248, 437,

,, ,, — தமிழ் நாட்டுப்பாமரர் பாடல்கள் பக்கம் 85, 89, 104.

அன்னகாமு "ஏட்டில் எழுதாக் கவிதைகள். பக்கம் 107

தமிழண்ணல் காதல் வாழ்வு. பக்கம் 70

10. Simon, Casichity: 'Remarks on the origin and history of the parawas" (The Journal of the Royal Asiatic Society-Bombay Branch Vol III 1837

தத்துவம்

சங்கரரும் சநாதனமும்

ஏ. என். சட்டநாதன்

கடந்த ஜூன் மாதம் முதல் வாரத்தில் சென்னையில் கூட்டப்பட்ட ஷண்மத மகா நாடு சநாதன ஹிந்து மதத்தைப் புதுப்பிப் பதற்காகக் கூட்டப்பட்டது என்பது தெளிவு. இத்தகைய மகாநாட்டைக் கூட்ட வேண்டும் என்ற எண்ணம் சங்கரரின் பேரிலும் ஹிந்து மதத்தின் பேரிலும் உள்ள ஆழ்ந்த, உளப்பூர்வமான அன் பினுல் ஏற்பட்டதா அல்லது சமீபகால மாகத் தென்னிந்தியாவில் பரவியுள்ள பகுத்தறிவு, சில உடைப்புக் கொள்கை களின் பால் விளைந்த பயத்தினுல் ஏற்பட் டதா என்று சொல்வது கடினம். இந்த மகாநாடு ஹிந்து மதத்தின் ஆறுவகை வழி பாட்டு முறைகளான, சைவம், வைஷ்ண வம், சௌரம், சாக்தம், காணுபத்யம், கௌமாரம் ஆகியவைகளைக் குறித்தே கூட்டப்பட்டிருப்பது, அதனுடைய குறிக் கோள். சாதாரண மக்களின் பழக்கத்தில் இருந்துவரும் ஹிந்து மதத்தைப் புதுப்பிப் பது தானேயன்றி, சங்கரரின் அத்வைதம் அல்ல என்பதைக் காட்டுகிறது. நாட்டின் பல்வேறு ராஜ்யங்களிலிருந்தும் வந்த மதச்சார்பற்ற அறிஞர்களும், மதச்சார் புடைய தத்துவவாதிகளும் தத்தமக்குப் பிடித்தமான பொருளில் சொற்பொழி வாற்றினர். ஆனுல் தொடக்க நாளன்று டாக்டர் கஜேந்திர கட்கர் அவர்கள் நிகழ்த்திய சொற்பொழிவு சிந்தனையைத் தூண்டுவதாகவும், உபயோககரமான தாகவும் இருந்தது. அவரது சொற்பொழி வில் பெரும்பாலான கருத்துக்கள் ஆழ்ந்த சிந்தனையைத் தூண்டுவதாக இருந்தன. துரதிர்ஷ்ட வசமாக இவை தினசரிப் பத்திரிகைகளில் முழுமையாகப் பிரசுரிக் கப்படவில்லை. அக்கருத்துக்களை மதச் சார்புடைய அல்லது மரபு வழிச் சிந்தனை யுடையவர்கள் பகுதியாகவோ அல்லது முழுமையாகவோ ஒப்புக் கொள்ளாமல் இருக்கலாம். ஆனுல் சிந்திக்கும் திறன் படைத்த ஹிந்துக்கள் யாராக இருந்தா லும், பிரச்சனைகளுக்குத் தீர்வு காணும் முறைகளில் அவர்களுக்கிடையே எத்த கைய வேறுபாடு இருந்தாலும், எல் லோருமே இன்றுள்ள ஜாதி அமைப்பைப் பற்றியும், அதனுடைய அருவருக்கத்தக்க குழந்தையாகிய தீண்டாமையைப் பற்றி யும் பெருமளவில் சிந்தித்துக் கொண்டி ருக்கவே செய்கிருர்கள். டாக்டர் கஜேந் திர கட்கர் அவர்கள் இப்பிரச்சனைக்கு இந்த மகத்தான மகாநாடு நல்லதொரு தீர்வு சாணும் என்ற நம்பிகையைத் தெரி வித்தார்கள். பிறப்பால் பேதம் கற்பிப் பதும், தீண்டாமையும் ஹிந்து மதத்தின் கொள்கைகள் அல்ல என்ற தனது சொந் தக் கருத்தையும் டாக்டரவர்கள் தெரிவித் தார்கள். அத்தோடு கூட, ஹிந்துமதம்

என்றைக்குமே சநாதனத் தன்மை கொண்ட மதமாக இருக்கவில்லை என்றும் அப்படி இருந்திருந்தால் இவ்வளவு நாட்கள் அது உயிர்பிழைத்திருக்க முடியாது என்றும் குறிப்பிட்டார்கள். சநாதன ஹிந்து மனோபாவம் கொண்டவர்களுக்கு இக்கருத்து ஒரு அடிப்படையற்ற, புரட்சிகரமான கருத்தாகத் தோன்றலாம்.

"ஹிந்துமதத்திற்கு சநாதன தர்மம் என்ற பெயர் உண்டு. இது நம்நாட்டில் நெடுங்காலமாக வழங்கி வரும் பெயர். ஹிந்து மதம் சநாதனரால் (ஆண்டவனால்) விரிவான சட்ட திட்டங்களோடு கூடப் படைக்கப்பட்ட நிரந்தரமான மதம். அதை நம்பி அதன் அடிப்படையில் ஒழுகுபவர்களை அழிவற்றவர்களாக ஆக்குவதற்காக உண்டாக்கப் பட்ட மதம்",

இது பவன்ஸ் புக் யுனிவர்சிடியாரால், வெளியிடப்பட்டுள்ள சநாதன தர்மம் என்ற நூலில் சங்கராச்சாரியர் ஒருவரால் குறிப்பிடப் பட்டுள்ள கருத்தாகும். இந்தக் கற்றறிந்த சங்கராச்சாரியர் வேறொரு விஷயத்தையும் குறிப்பிடுகிறார். அதாவது இந்த வருணாசிரம வேற்றுமைகளும், தீண்டாமையும் சநாதன தர்மத்திலிருந்து அகற்ற முடியாத அவசியமான அங்கங்கள் என்று அவர் குறிப்பிடுகிறார். இது மனித சமுதாயத்திற்குக் கிடைத்துள்ள வரப்பிரசாதம் என்றும் அவர் கூறுகிறார். இந்தப் பகைப்புலன்களுக் கிடையேதான் டாக்டர் கஜேந்திர கட்கர் அவர்களின் கேள்விகளுக்குப் பதில் கண்டாக வேண்டியிருக்கிறது.

இச்சூழ்நிலைகளினால்தான் டாக்டர வர்கள் விடுத்த சவாலை ஏற்றுக்கொண்டு தீர்வு காணும் வேலை கூட்டப்பட்ட மாநாட்டினால் எடுத்துக் கொள்ளப்படவில்லை. தொடர்ந்து நடைபெற்ற நிகழ்ச்சிகளிலும் சமுதாயக் கொடுமைகளின், ஏற்றத் தாழ்வுகளின் மூலகாரணம் பற்றி எவ்வித ஆராய்ச்சியும் செய்யவில்லை தற்காலச் சமுதாயச் சூழ்நிலைகளின் அடிப்படையில் அதற்கு ஒரு தீர்வு காண வேண்டிய அவசியத்தைப் பற்றியும் அது ஆராயவில்லை. சமுதாய சீர்திருத்தம் இம் மகாநாட்டின் நோக்கம் அல்ல; அதே போல ஆதிசங்கரரின் அடிப்படைத் தத்துவத்தைப் பிரச்சாரம் செய்வதும் அதன் நோக்கம் அல்ல. புராணங்களைப் பற்றியும், அனுஷ்டானங்களைப் பற்றியும், அறுவகை மதங்கள் எனப்படும் வழிபாட்டு முறைகளைப் பற்றியுமே அது அக்கறை கொண்டிருந்தது. இவைகளைப்பற்றி அறிஞர்களின் சொற்பொழிவுகள் நிகழ்த்தப் பட்டன. மாநாட்டுப் பந்தலில் குழுமியிருந்த அறிவாளிகளும், மதத் தலைவர்களும், பக்தர்களும் இந்தியாவின் முன்னாள் உயர் நீதிபதி எழுப்பிய கேள்விகளுக்குப் பதிலளிக்க வேண்டியதைப்பற்றி எண்ணிப்பார்த்ததாகவே தெரியவில்லை. மதச்சார்புடையவர்கள் தமது இதயங்களை ஏற்கனவே பூட்டி வைத்து விட்டார்கள் என்பது உண்மை. குருவானவர்கள், ஆச்சார்யர்கள் எனப்படும் சிந்தனையாளர்களான ஹிந்து மதத் தத்துவ வாதிகள் தமது மரபுப்படி மனத்தை உள் முகமாகச் செலுத்தித் தியானத்தில் ஈடுபடுத்திப் புற உலகின் ஓலங்களிலிருந்து விலகியே இருப்பார்கள். அடிப்படையான சமுதாய சீர்திருத்தத்தைப் பற்றி அவர்கள் என்றைக்குமே அக்கறை காட்டியதில்லை. வேதங்களின் மேல் நம்பிக்கை கொண்டவர்களும், அதை விமர்சிப்பவர்களும் இக்கொடுமைகளுக்கு வேதங்களிலிருந்தே விடைகாண வேண்டியதிருக்கிறது. அதற்குரிய சாதாரணமான, ஆனால் ஆழ்ந்த காரணம், எல்லாவித ஹிந்துக்களும் அவர்களுக்கிடையே பலதரப்பட்ட வித்தியாசங்கள் இருந்த போதிலும் வேதங்களின்மேல் கொண்டுள்ள நம்பிக்கையே ஆகும். நமது முன்னாள் பிரதம நீதிபதி அவர்களும் இதே விஷயத்தைக் குறிப்பிட்டார்கள். வேதங்கள், என்ற

சொல்லுக்குக் குறிப்பான பொருள் என்ன வென்பதே நிச்சயமில்லாமல் இருக்கிறது. லக்ஷக்கணக்கான ஏழைகளான தாழ்ந்த வகுப்புக்களைச் சேர்ந்த ஹிந்துக்கள் இந்தச் சொல்லையே அறிந்திருக்க மாட்டார்கள். அறிவாளிகளும் கற்றறிந்த மதகுருக்களும் இச்சொல்லை அறிந்திருக்கக்கூடும். ஆனல் பாரதநாடு முழுமையும் எடுத்துக் கொண்டால், வேதங்களை அறிந்தவர்களாக, அதாவது நூல் வடிவிலே உள்ள சுருதி வாக்கியங்களையாவது முற்றிலும் படித்தவர்களாக ஒரு ஆயிரம் பேர் கூடத் தேற மாட்டார்கள் என்று அறிஞர் ஒருவர் கூறுகிருர். கிறிஸ்தவர்கள் தங்களது பைபிளைத் தெரிந்து வைத்துள்ள அளவுக்கு வேதங்களை ஹிந்துக்கள் தெரிந்து வைத்திருக்கவில்லை. அப்படியானுல் வேதங்களை முழுமையாகவோ அல்லது பகுதிகளாகவோ அறிந்திராத கோடிக் கணக்கான ஹிந்துக்களும் (இதில் கல்லூரிப் படிப்புடையவர்களில் 99 சதவீதத்தினர் அடங்குவர்) ஹிந்துக்கள் இல்லையா? ஆனுல் உண்மையில் விஷயம் அதுவல்ல. வேதங்களை ஒருவன் தெரிந்திருக்கிருனு அல்லது அவற்றைப் புரிந்து கொண்டிருக்கிருனு என்பதல்ல பிரச்னை. அவன் அதை நம்பவேண்டும். அதுதான் அடிப்படை. இந்தநம்பிக்கையின் அடிப்படையில் தான் வாழ்வில் ஒவ்வொரு அம்சத்திற்கும் அது முற்றிலும் சடங்காகவோ அல்லது தத்துவார்த்த ரீதியானதாகவோ அல்லது சமுதாய ரீதியானதாகவோ அல்லது தினசரி வாழ்க்கையைப் பற்றியதாகவோ அது எதுவாக இருந்தாலும் சரியே, அதற்கு வேதங்களின் அங்கீகாரம் தேவைப்படுகிறது. அப்படியொரு அங்கீகாரம் தேவையென்ற கருத்து வேதங்களின்மேல் ஏற்றி வைக்கப்பட்டிருக்கும் அதீதப் பெருமையால் ஏற்பட்டதாகும். அதாவது அவ் வேதங்கள் தமக்குத் தாமே வெளிப்படுத்தப்பட்டவை, தமக்குத்தாமே நிருபணம் ஆனவை, பிறவகையில் ஊர்ஜிதம் செய்யப்பட வேண்டிய அவசியம் இல்லாதவையாகும் என்ற கொள்கையின் அடிப்படையில் உண்டானவையாகும். தற்கால அறிஞர்கள் வேத நூல்கள் என்று சொல்லும் பொழுது உபநிஷதங்களையே கணக்கில் கொண்டுள்ளனர். ஏனெனில் வேதங்களில் கண்டுள்ள மதக்கருத்துக்கள், தத்துவங்கள் ஆகியவற்றின் சாரம் உபநிஷதங்களில் சுருக்கிச் சொல்லப்பட்டுள்ளன என்று எண்ணுகிருர்கள். ஆச்சாரியர்கள் கொள்கைப்படி உபநிஷதங்கள், பிரம்ம சூத்திரங்கள், பகவத்கீதை ஆகியவை பிரஸ்தானத் திரயம் எனப்படும் மூன்று வேத நூல்கள் ஆகும். இவைகளில் தான் எல்லாவித மத விஷயங்களுக்கும் ஆன முழு அங்கீகாரமும், மூலக்கருத்துக்களும் உள்ளன. அப்படியானுல் வேத நம்பிக்கை என்று சொன்னுல் இந்த மூன்று சாஸ்திரீய நூல்களிலும் நம்பிக்கை என்று அது ஆகுமா? சநாதனீயக் கருத்துப்படி இதற்குப் பதில் 'ஆம்' என்பதுதான். ஆனுல் இவைகளில் கீதை சமீப காலங்களில் பரந்த அளவில் பரவி வருகிறது என்பது உண்மைதான் என்றுலும் இந்தப் பிரஸ்தானத் திரயங்களைப் பற்றியே அறிந்திராத ஹிந்துக்கள் எண்ணற்றவர்களாக இருக்கிருர்கள் என்பதை அந்தச் சநாதனீய வட்டாரங்கள் கணக்கில் கொள்ளவில்லை என்றே சொல்லலாம்.

பிறப்பால் உண்டாகும் பேதம், மற்றும் தீண்டாமை ஆகிய கொடுமைகளின்மூலத்தை ஆராய வேண்டுமென்றுல் ஒருவர் கீதையிலோ அல்லது சுருதிகள் என்று சொல்லப்படும் பிற நூல்களில் தேடினுல் போதுமா? உபநிஷதங்களும் பிரம்ம சூத்திரங்களும் சமுதாயப் பிரச்னைகளைப் பற்றியோ சடங்குகளைப் பற்றியோ அல்லது அன்றுடவாழ்க்கைப் பிரச்னைகளைப் பற்றியோ பிரதானமாக அக்கறை கொண்டிருக்கவில்லை என்பது உண்மையே. எனவே, இந்த நூல்களில் வருணங்களைப் பற்றியும் தீண்டாமையைப் பற்றியும்ஒன்றும்குறிப்பிடப்படாமல் இருப்பது நேர்மறையாகவோ அல்லது எதிர்

மறையாகவோ எதையும் ஸ்தாபித்து விட வில்லை. அணு விஞ்ஞானப் புத்தகத்தில் சுகாதார சம்பந்தமான விஷயங்களை யாரும் எதிர்பார்க்கமாட்டார்கள். தமது Hindu Laws and Usage என்ற நூலில் ஜான். D. மெய்ன் பின்வருமாறு கூறு கிருர்:— "ரிக்வேத காலத்து ஆரிய சமுதாயம் ஜாதிகளற்றதாக இருந்ததா இல்லையா என்பது சர்ச்சைக்குரிய விஷயமாகவே இருந்து வருகிறது. ஆனால் ரிக்வேதப் பாடல்களின் கடைசிப் பகுதிகள் பாடப்பட்ட காலத்தில் நான்கு வர்ணங்களின் தோற்றம் பற்றியதொரு நம்பிக்கை முழுமையாக நிறுவப்பட்டு விட்டது." தீண்டத்தகாதவர்களைப் பற்றியோ ஜாதியற்றவர்களைப் பற்றியோ எவ்விதக் குறிப்பும் காணப்படவில்லை. அன்றைய சமுதாயம் அவர்களைக் குறித்து அக்கறை காட்டவில்லை. எனவே ஆரிய சமூகக் கட்டமைப்புக்கு அப்பாற்பட்டவர்களைக் குறித்து அவை எதையும் கூறவில்லை என்ற எளிய உண்மையே அதற்குக் காரணமாக இருக்கலாம். தென்னிந்திய வரலாற்று அறிஞர் ஒருவர் இந்த வர்ணாசிரமக் கொள்கை ரிக்வேத காலத்திற்குப் பிந்தியும் அதேசமயம் புத்தருக்கு முந்தியும் வாழ்ந்த ஆரியர்களின் காலத்தைச் சேர்ந்தது என்று முடிவு கட்டுகிருர். தலைசிறந்த சமூகவியலாளரான பேராசிரியர் குரியே "ரிக்வேதத்தில் பிராமண, க்ஷத்திரிய, வைசியர் ஆகிய மூன்று வருணத்தாரைப் பற்றியே அடிக்கடி பேசப்படுகிறது. சூத்திரரைப் பற்றிப் புருஷசூக்தத்தில் தான் குறிப்பு காணப்படுகிறது. அவர்களுக்கு மிகத் தாழ்ந்த இடமும் தொழிலும் அளிக்கப் பட்டிருப்பதும் அதில் தான்." என்று முடிவு கூறுகிருர். சதுர்வர்ணம், வர்ணதர்மம், ஸ்வதர்மம் மற்றும் சநாதன தர்மம் ஆகிய சொற்றொடர்கள் கீதையில் அடிக்கடி உபயோகப்படுத்தப் படுகின்றன. வருணங்கள் குணத்தோடும் தொழிலோடும் இணைத்துப்பேசப் பட்டிருந்தாலும் ராமாயண, மகாபாரத, கீதைக் காலங்களில் வருணங்கள் பிறப்பை அடிப்படையாகக் கொண்டே இருந்திருக்கின்றன என்று ஊகிப்பதைத் தவறென்று கூறமுடியாது. கீதை பதினெட்டாவது அத்தியாயத்தில் ஸ்லோகங்கள் 45, 46 ஆகியவற்றில் ஸ்வதர்மத்தோடு வருணம் இணைத்துக் கூறப்பட்டிருக்கிறது. இவற்றை விளக்கும் பொழுது வருணம் பிறப்போடு சம்பந்தமில்லாதது என்று கூறிவிட எத்தகைய தத்துவார்த்த வார்த்தைகளாலும் முடியாது. மிகவும் சக்தி வாய்ந்த ஹிந்து மதக்கொள்கைகளான கர்மம், தர்மம், மறுபிறவி போன்றவைகள் வருணக் கொள்கையோடு இயல்பாகவே தொடர்புடையதாகும். எனவே ஹிந்து அல்லது சநாதன தர்மத்திலிருந்து ஜாதியை எவ்வகையிலும் பிரித்துப் பார்க்க முடியாது. சிறந்த சோஷலிஸ வாதியாகிய M. N. ஸ்ரீநிவாஸ் தமது Caste in Modern India என்ற நூலில் "அறநெறி, மதநெறி என்பனவற்றின் கூட்டாகிய தர்மம் என்பது ஜாதிக்குரிய கடமையோடு இணைந்தே இருக்கிறது. சாதாரண ஜனங்களின் நோக்கிலிருந்து மட்டுமின்றி பகவத் கீதை போன்ற மிகப் பெருமை வாய்ந்த நூல்களின் நோக்கிலும் அப்படித்தான் இருக்கிறது" என்று கூறுகிருர்.

ஜாதியிலிருந்தும், ஜாதிக்கொள்கையிலிருந்தும் தீட்டு மற்றும் பரிசுத்தம் ஆகிய கொள்கைகள் உண்டாகின்றன. தீட்டு என்பது ஒரு ஜாதியை நோக்கி இன்னொரு ஜாதியிடம் உண்டாவது; தீண்டாதவர்களை நோக்கி மட்டும் நிகழக் கூடியதல்ல. உரிமை குறைந்த ஜாதிகளின் தோற்ற மூலம் எப்படியிருந்த போதிலும், டாக்டர் அம்பேத்கரும், டாக்டர் போரேலும் கூறுகின்றபடி ஜாதியற்றவர்கள், வேத காலத்திற்குச் சற்று பிந்திய காலத்திலிருந்தே இருந்திருக்கிருர்கள் என்பதில் சந்தேகமில்லை. வேத நூல்களில் குறிப்பிடப்படும் நிஷாதர்கள் மற்றும் சில பழங்குடி மக்களும், அவர்களைப் போல ஜாதி

அந்தஸ்தற்ற பல பிரிவினருமாகச்சேர்ந்து பல்கிப் பெருகித் தீண்டத்தகாதவர்களாக ஆகி இருக்க வேண்டும். அதிலிருந்து இன்று நாம் காணும் எண்ணற்ற ஜாதிகளும், உட்பிரிவுகளும் ஆகிய பிரிவினைகள் தோன்றியிருக்க வேண்டும்.

இந்தச் சிக்கலான பிரச்னைக்குரிய விடையை பண்டைய புனித நூல்களில் நாம் தேடிப் பார்த்தோமானால் அதை அங்கே காணமாட்டோம். நமக்குத் தெரிந்தவரை ஆச்சார்யர்களால் சநாதனம் என்று விவரிக்கப்படும் ஹிந்து மதம் சுருதிகளையும் ஸ்மிருதிகளையும் அடிப்படையாகக் கொண்டது. வருணாசிரமும் தீண்டாமையும் அவ்வக்காலத்தின் சவால்களுக்கேற்பத் தம்மை மாற்றிக் கொண்டு பன்னெடுங்காலமாக வாழ்ந்து வந்திருக்கிறது. மாட்சிமை பொருந்திய சநாதன தர்மத்தின் பாதுகாவலர்களாகிய சங்கராச்சாரியர்களும் பிற மதத் தலைவர்களும், வருணாசிர தர்மமும், தீண்டாமையும் புனிதமானவை என்றும் மாறாத இயல்புடையவை என்றும் நம்புகிறார்கள். ஆனால் ஆதி சங்கரர் ஜாதிகளில் நம்பிக்கையில்லாதவராக இருந்தார் என்பதை நிரூபிக்க, அவர் காசியில் சண்டாளனைச் சந்தித்த கதையை எடுத்துக் காட்டுவது வழக்கமாக இருக்கிறது. இந்தக் கதையைப் பொது விதியிலிருந்து ஒரு விலக்காகவே நாம் கொள்ள வேண்டும். அதே போல நந்தனார், கண்ணப்பர், கபீர் போன்றவர்களைப் பற்றி மனங்கவரும் கதைகளும் உபகதைகளும் கூறப்படுவதும் உண்டு.

பழம்பெருமை பேசுவதால் மட்டுமோ அல்லது பழைய நூல்களைச் சரியாகவோ தவறாகவோ வியாக்கியானம் செய்வதால் மட்டுமோ எந்தச் சமுதாயமும் முன்னேறி விடமுடியாது. அது ஒரு சில படித்த அறிவாளிகளுக்கு மனச்சாந்தியை அளிக்கலாம்;ஆனால் பெரும்பான்மையான பாமர மக்கள்இதுகுறித்துஅக்கறையற்றவர்களாகவே இருப்பார்கள். ''இங்கிலாந்து நாட்டிலுள்ள வகுப்பு முறைகளைப் பாருங்கள், அமெரிக்க நாட்டில் நீக்ரோக்களைப் பாருங்கள்! உங்கள் சொந்த அரசாங்கத்தையே எடுத்துக் கொள்ளுங்கள்! அது தாழ்த்தப்பட்ட வகுப்பினருக்கும் மலை ஜாதியினருக்கும், பின்தங்கிய வகுப்பினருக்கும்சட்டபூர்வமான சலுகைகள் அளித்ததன் மூலம் ஜாதிப் பிரிவினை முறைக்கு அங்கீகாரம் தந்திருக்கிறது'' என்றுதான் அவர்கள் கூறுவார்கள்.

மாறிவரும் இந்த யுகத்திலே, அதிலும் தொழிலடிப்படையில் துரிதமாக நாம் முன்னேறவில்லையென்றால் வாழ்வு இல்லை என்னும் இந்தக் காலத்திலே, பழைய நம்பிக்கைக்கு இவ்வளவு இடமளிப்பது நியாயம் இல்லை. அதிலும் பிறப்பையொட்டி உண்டாகும் வேறுபாடுகளுக்கும் தீண்டாமைக்கும் இவ்வளவு மதிப்புத் தருவது முற்றிலும் நியாயம் அல்ல. P. ஸ்ப்ராட் தம்முடைய Hindu culture and personality என்ற நூலில் குறிப்பிடுவது போல ஹிந்துவானவன் பழமையைப் புதுப்பிப்பதிலும் பழம்பெருமை பேசுவதிலும் பெருமை கொள்கிறான் என்பது உண்மையே. போட்டி மிகுந்த இந்த உலகில் அவனை முன்னுக்குக் கொண்டுவர இது போதாது. பழமை உபயோகமற்றதாகவும், தீமை விளைவிப்பதாகவும், காலத்துக்கு ஒவ்வாததாகவும் இருக்குமானால், புதிய புதிய கொள்கைகளையும் முறைகளையும் நாம் தேட வேண்டும். அந்தவேலை மகத்தானதுதான். ஆனால் பழமையைப் புதுப்பித்தலும் சாஸ்திரீய நூல்களின் விளக்கங்களும் சமுதாய மாற்றம் எதையும் கொண்டுவந்துவிடப் போவதில்லை. பழங்காலத்தில் ஹிந்து மதம் எல்லாவற்றையும் கிரகித்துக் கொள்ளும் சக்தியுடையதாகவும் சகிப்புத் தன்மையுடையதாகவும் இருந்ததென்று கூறுவது தற்கால நிலையில் எவ்விதப் பயனுமற்றது. புதுமையின் தீவிரம் அத்தகைய மெதுவான மாறுதல்களுக்காகக் காத்திருக்காது.*

தமிழாக்கம்: வெ. கிருஷ்ணமூர்த்தி

வரலாற்றில் பொருள் முதல் வாதம்

விளாதிமிர் ஐ. லெனின்

[பின்வரும் பகுதி லெனின் எழுதிய ‘மக்களின் நண்பர்கள் எனப்படுவோர் யார்?, அவர்கள் எவ்வாறு சோஷியல் டெமாக்ரட்டுகளுடன் போராடுகிறார்கள்?’ என்ற நூலின் முதல் பாகத்திலிருந்து எடுக்கப்பட்டது. நிக்கோலாய் மிகைலாவ்ஸ்கி என்னும் நரோதவாதி (நரோதவாதம் என்பது 19ஆம் நூற்றாண்டில் விவசாயிகளின் சமூகப் புரட்சியை வேண்டி நடந்த ஒரு இயக்கமாகும்) வரலாறு பற்றிக் கொண்டிருந்த அகவயமான கருத்துக்களை லெனின் இதில் ஆராய்கிறார். நரோதவாதிகள் கொண்டிருந்த விஞ்ஞான பூர்வமற்ற கருத்துக்களை மார்க்ஸிஸத்தின் வரலாறு பற்றிய கருத்தோடு அவர் ஒப்பிட்டுக் காட்டுகிறார். உற்பத்தி உறவுகளின் கூட்டுத்தான் சமுதாயத்தின் பொருளாதாரக் கட்டுக்கோப்பிற்கு அடிப்படையாக இருக்கிறது, அந்த உண்மையான அஸ்திவாரத்தின் மேல்தான் சட்டம் அரசியல் என்ற மேற்கோப்புகள் எழுப்பப்பட்டிருக்கின்றன, அவற்றுடன் சமுதாய உணர்வின் குறிப்பிட்ட வடிவங்கள் ஒத்திருக்கின்றன, என்ற மார்க்ஸின் கருத்தை லெனின் இங்கே வழங்குகிறார். அவர் பின்வருமாறு எழுதுகிறார்.]

சமூகவியலில் பொருள் முதல் வாதத்தின் இந்தக் கருத்து மேதை ஒருவரின் மேதாவிலாசத்தின் விளைவாக மட்டுமே இருந்து வந்தது. கொஞ்ச காலத்திற்கு அது வெறும் கொள்கையாகவே இருந்தது. இது இயற்கையே. ஆனால், வரலாறு மற்றும் சமூதாயப் பிரச்னைகளுக்கு, விஞ்ஞான பூர்வமான அணுகு முறை சாத்தியம் என்ற எண்ணத்தை முதன் முறையாக அது ஏற்படுத்திற்று. அது வரையில், அடிப்படையான உற்பத்தி உறவுகள் போன்ற உறவுகளை ஆழ்ந்து அறிய இயலாதவர்களாக சமூகவியலாளர் இருந்தனர். அதனால் அவர்கள் அரசியல், சட்டம் என்ற வடிவங்களை மட்டும் நேர்முகமாக ஆராய்ந்தனர். அந்த வடிவங்கள் குறிப்பிட்ட கால கட்டத்தில், மனித சமுதாயத்தின் குறிப்பிட்ட எண்ணங்களிலிருந்து தோன்றுகின்றன என்றெண்ணும் அளவோடு அவர்கள் நின்றுவிட்டார்கள். சமூக உறவுகள் தெரிந்தே உணர்வுபூர்வமாக உண்டாக்கப் படுகின்றன என்று அவர்களுக்குத் தோன்றியது. ஆனால் இந்த முடிவு—சமுதாயஒப்பந்தம்[1] என்ற நூலில் முழுமையாகக் கூறப்பட்டிருக்கும் இந்தமுடிவு (எல்லாவிதக் கற்பனு

சோஷலிஸ முறைகளிலும் இதனுடைய சாயை தெளிவாகத் தெரிகிறது) வரலாற்று ஆய்வுகளுக்குப் புறம்பானது. சமுதாயத்தின் அங்கத்தினர்கள் தாங்கள் வாழும் சமுதாயத்தில் நிலவும் சமூக உறவுகளின் முழுமையான தன்மையை, எப்பொழுதுமே நிச்சயமானதாக, தம்முள் அடங்கியதாக, குறிப்பிட்ட கொள்கை எதனுலும் விரிவுபடுத்தப்பட்ட ஒன்ருகக் கொள்வதில்லை. எப்பொழுதும் அப்படியில்லை; இப்பொழுதும் இல்லை. மாருக, மக்கட் தொகையினர் தம்மையறியாமலேயே, இத்தகைய உறவுகளில் தம்மை இணைத்துக் கொள்கின்றனர். அந்த உறவுகள் வரலாற்று ரீதியான சமூக உறவுகள் என்பதைப்பற்றி அவர்கள் கொஞ்சமும் உணர்ந்திருப்பதில்லை. உதாரணமாக, பல நூற்ருண்டுக் காலமாக, மனிதர்கள் எவ்வுறவுகளின் அடிப்படையில் வாழ்ந்து வந்தார்களோ, அந்தப் பரஸ்பர உறவுகளைப் பற்றிய விளக்கத்தை மிகச் சமீப காலத்தில்தான் பெற்ருர்கள். பொருள் முதல் வாதம் மனிதனுடைய சமூகக் கருத்துக்களின் மூல காரணத்தை ஆழ்ந்து ஆராய்ச்சி செய்து முரண்பாட்டைத் தீர்த்து விட்டது; கருத்துக்களின் இயக்கமுறை பொருள்களின் இயக்கமுறையையே அடிப்படையாகக் கொண்டிருக்கிறது என்ற பொருள் முதல் வாதத்தின் முடிவு ஒன்று மட்டுமே விஞ்ஞானபூர்வமான உளவியலுக்கு ஒத்ததாக இருக்கிறது. மேலும், இன்னெரு வகையில் பார்க்கும் பொழுதும், இந்தக் கொள்கையே, சமூகவியலை ஒரு விஞ்ஞானம் என்ற அளவுக்கு உயர்த்திக் காட்டியது அதுவரையில், சமூகவியலாளர்கள் சமூக நிகழ்ச்சிகளின் நெருக்கமான பின்னலில் முக்கியமானது எது, முக்கியமற்றது எது என்று பிரித்துப்பார்க்க இயலாதவர்களாக இருந்தனர். (சமூகவியலின் அகவயமான தன்மைக்கு அதுதான் காரணம்). அத்தகைய வரையறைக்குப் புறவயமான அடிப்படை எதுவும் காண அவர்களால் முடியவில்லை. சமுதாய உறவுகளே சமுதாயத்தின் அடிப்படை என்று வரையறுத்துக் கூறியதன் மூலமும், அகவயவாதிகளால் நெடுங்காலமாக மறுக்கப்பட்டுவந்த விஞ்ஞானக் கருத்தாகிய திரும்பத் திரும்ப நிகழும் தன்மைக் கருத்தை சமூகவியலோடு இணைத்துக் காட்டியதன் மூலமும், பொருள் முதல் வாதம் முற்றிலும் புறவயமானதொரு அடிப்படையை ஏற்படுத்தித் தந்தது. அகவயத் தத்துவ வாதிகள், கருத்தை அடிப்படையாகக் கொண்ட சமூக உறவுகளுக்குள்ளேயே நின்ற வரையில் (அதாவது அத்தகைய உறவுகள் உருப்பெற்று நடைமுறைக்கு வருமுன் மனித மனத்தின் வழியாகவே நிகழ்கின்றன என்பது போல)[2] பல்வேறு நாடுகளின் சமுதாய நிகழ்ச்சிகள் குறிப்பிட்ட திசைவழியில் திரும்பத் திரும்ப நிகழும் தன்மையுடைனவாகவும், குறிப்பிட்ட ஒழுங்கு முறைக்கு உட்பட்டதாகவும் இருப்பதை உணரவில்லை. அவர்களுடைய விஞ்ஞானமும் அதிகபட்சம் அந்நிகழ்ச்சிகளை வர்ணிக்கும் தன்மையுடையனவாகவும், விவரங்களின் தொகுப்பாகவுமே இருந்தன. மாருக, புறவயமான சமூக உறவுகளின் ஆராய்ச்சி (அதாவது மனித மனத்தில் நிகழாமலேயே உருவாகும் வெளிப்புறமான உறவுகளை ஆராய்வது; உற்பத்திப் பொருள்களைப் பரிமாற்றம் செய்து கொள்ளும்பொழுது அதில் உற்பத்தி பற்றிய சமூக உறவு இருக்கிறது என்று அறியாமலேயே மனிதர்கள் உற்பத்தி உறவில் ஈடுபடுகிருர்கள் என்று காண்பது) – திரும்பத் திரும்ப நிகழ்தல், ஒழுங்குமுறை ஆகியவற்றைக் காணுமாறு உடனடியாக வழி கோலிற்று. பல்வேறு நாடுகளிலும் நிகழக்கூடிய முறைகளையெல்லாம் பொதுவாக்கி அவற்றிற்கு அடிப்படையானதொரு கொள்கையை அது உருவாக்கிற்று. அது தான் 'சமுதாய அமைப்பு' என்பதாகும். இந்தப் பொது முடிவுதான் சமுதாய நிகழ்ச்சிகளை விவரிப்பதிலிருந்து தொடங்கி (அவைகளை ஒரு லட்சிய நிலையிலிருந்து மதிப்பீடு செய்வது

கூடத்தான்) அவைகளுடைய முற்றிலும் விஞ்ஞான பூர்வமான ஆராய்ச்சியைச் சாத்தியமாக்கிற்று. அத்தகைய ஆராய்ச்சி ஒரு முதலாளித்துவ நாட்டிலிருந்து மற்றொன்றைப் பிரித்து வேறுபடுத்திக் காட்டிற்று. அத்தோடு எல்லா நாடுகளுக்கும் பொதுவான அம்சங்களையும் தெளிவாக ஆராய்வதையும் சாத்தியமாக்கிற்று.

மூன்றாவதாக, அதாவது கடைசியாக, ஒரு விஷயம்: வரலாற்றில் முதல் முறையாக விஞ்ஞான பூர்வமான சமூகவியலை இந்தக் கொள்கைதான் சாத்தியமாக்கியது என்பதற்கு இன்னொரு காரணமும் உண்டு. இந்தக் கொள்கையானது சமூக உறவுகளை உற்பத்தி உறவுகளாக மாற்றிக் காட்டியதும் அவ்வுற்பத்தி உறவுகளை உற்பத்திச் சக்திகள் என்ற நிலைக்குக் கொண்டு சென்றதும், சமுதாய அமைப்பின் வளர்ச்சி பற்றிய கொள்கைக்கு ஒரு திடமான அடிப்படையை அமைத்துத் தந்து, அத்தகைய வளர்ச்சி, வரலாற்றில் இயல்பானதொரு விதிமுறையே என்று நிறுவியதுமே அந்தக் காரணம் ஆகும். ஆனால் அப்படிப்பட்ட நோக்கு இன்றிச் சமுதாய இயல் என ஒன்று இருக்க முடியாது எனச் சொல்ல வேண்டியதில்லை. (உதாரணமாக அகவய வாதிகள் வரலாற்று நிகழ்ச்சிகள் குறிப்பிட்ட வரைமுறைகளுக்குள்ளே நிகழ்கின்றன என்று ஒப்புக்கொண்டாலும் கூட, அத்தகைய தொரு வளர்ச்சி வரலாற்றின் இயற்கையான வளர்ச்சி முறைக்கு உட்பட்டது என்பதைக் கண்டுகொள்ளவில்லை. இதற்குக் காரணம், சுருக்கமாகச் சொல்வதானால் அவர்கள் சமுதாயக் கருத்துக்களோடும், மனிதனது குறிக்கோள்களோடும் நின்று விட்டார்கள்; அவைகளைப் புறவயமான சமூக உறவுகள் என்று கணிக்கத் தவறி விட்டார்கள்).

ஆனால் இக்கொள்கையை நாற்பதாவது ஆண்டு வாக்கில் வெளியிட்ட மார்கஸ் புறவயமான நேரடியான விவரங்களை (nota bene) ஆராய முற்பட்டார், சமுதாயப் பொருளாதார அமைப்பின் ஒரு அம்சத்தை — அதாவது பண்டங்களின் உற்பத்தி முறையை — மட்டும் அவர் ஆராய்ச்சிக்கு எடுத்துக் கொண்டார். மிகப் பரந்த அளவில் சேகரித்த விவரங்களின் அடிப்படையில் (25 வருடங்களுக்குக் குறையாமல் அவர் அவற்றை ஆராய்ந்தார்) அந்த அமைப்பின் தோற்றத்தையும், வளர்ச்சியையும் பற்றிய நியதிகளை நிர்ணயிக்கும் மிக விரிவான தொரு ஆராய்ச்சியை அவர் வெளியிட்டார். இந்த ஆராய்ச்சி சமுதாயத்தின் அங்கத்தினர்களுக்கிடையே நிகழும் உற்பத்தி உறவுகளை மட்டுமே முற்றிலும் ஆராய்வதாக இருந்தது. இந்த உற்பத்தி உறவுகளின் எல்லைக் கோட்டைத் தாண்டி எந்த ஒரு விவரத்திற்காகவும் மார்க்ஸ் வெளியே செல்லவில்லை. அப்படிச் செய்த தன் மூலம், சமூகப் பொருளாதாரத்தின் பண்ட அமைப்பானது எப்படி வளர்ச்சி பெறுகிறது என்பதையும், அது எப்படி முதலாளித்வ அமைப்பாக விரிவடைகிறது என்பதையும், பூர்ஷ்வா மற்றும் தொழிலாளி என ஒன்றுக்கொன்று நேர் எதிரான வர்க்கங்கள் (உற்பத்தி உறவுகளின் எல்லைக்குள் ஒன்றுக்கொன்று எதிரான வர்க்கங்கள்) தோன்றுவதையும், எப்படி அது சமுதாய உழைப்புச் சக்தியின் உற்பத்தியாக வளர்ச்சி பெறுகிறது என்பதையும் வேறுபடுத்திப் பார்ப்பதை மார்க்ஸ் சாத்தியமாக்குகிறார். அதனால் இந்த முதலாளித்வ அமைப்பின் அடிப்படைக்கு எதிரிடையாக, சமரசம் காண முடியாத அளவுக்கு எதிரிடையாக ஒரு புதிய அம்சத்தை அவர் அறிமுகப் படுத்துகிறார்.

மூலதனத்தின் அடிப்படை இதுதான். ஆனால் முழுமையாகப் பார்த்தால் மார்க்ஸ் இந்த அடிப்படையோடு திருப்தியடைந்து நின்று விடவில்லை. "பொருளாதாரக் கோட்பாடு" என்று சாதாரணமாகப்

பொருள்படும் விஷயத்தோடு அவர் விட்டுவிடவில்லை. குறிப்பிட்ட சமூக அமைப்பு முறையின் கட்டமைப்பையும் வளர்ச்சியையும் முற்றிலும் உற்பத்தி உறவுகளின் மூலமே விளக்குகின்ற அதே சமயம், அந்த உற்பத்தி உறவுகளோடு சம்பந்தப்பட்ட மேற்கோப்பையும் இடைவிடாமல் ஆராய்ந்து பார்த்து, அடிப்படையான எலும்புக் கூட்டிற்கு சதையும் ரத்தமும் சேர்த்து முழு உருவத்தையும் அவர் உருவாக்கி விட்டார். 'மூலதனம்' மகத்தானதொரு வெற்றியை அடைந்த காரணம் என்னவென்ருல் 'ஜெர்மனைச் சேர்ந்த பொருளாதார ஆசிரியர்' ஒருவரால் எழுதப்பட்ட அந்தப் புத்தகம், முதலாளித்வ சமுதாயத்தின் அமைப்பை முற்றிலுமாக, அதனுடைய தினசரி நடைமுறைகளோடும், உற்பத்தி உறவுகளில் பொதிந்துள்ள வர்க்க முரண்பாடுகளின் உண்மையான சமுதாயத்தன்மையோடும் முதலாளித்வ வர்க்க ஆட்சியை அதனுடைய சுதந்திரம், சமத்வம் போன்ற கருத்துக்களோடு காப்பாற்ற எழுப்பப்பட்டுள்ள பூர்ஷ்வா அரசியலின் மேற்கோப்போடும் பூர்ஷ்வாக் குடும்ப உறவுகளோடும் தெளிவாக வாசகனுக்கு விளக்கிக் காட்டியதேயாகும். டார்வினேடு (மார்க்ஸை) ஒப்பிட்டுக் காட்டியது சரியென்று இப்பொழுதுஆகிறது.'மூலதனம்' என்பது "குறிப்பிட்ட சில ஒன்றுக்கொன்று நெருங்கிய முறையில் சம்பந்தப்பட்டுள்ள, பொதுமைப் படுத்தப்பட்ட கருத்துக்கள், நேரிடையான விவரங்கள் ஒருங்கிணைந்த உண்மைகள் ஆகியவற்றின் சிகரம்" என்பதைத் தவிர வேறில்லை"[3] மூலதனத்தைப் படித்த யாராவது அதில் இந்தக் கருத்துக்கள் பொதுமைப் படுத்தப்பட்டுள்ள தன்மையைப் பார்க்கத் தவறினுல் அக்குற்றம் மார்க்ஸைச் சாராது. ஏனென்ருல் நாம் ஏற்கனவே கூறியுள்ளபடி தனது முகவுரையிலேயே மார்க்ஸ் இதைச் சுட்டிக் காட்டி இருக்கிருர். விஷயம் அத்துடன் முடியவில்லை. அத்தகையதொரு ஒப்புமை வெளிப்படையான அம்சத்தில் மட்டுமின்றி உள்ளார்ந்த அம்சத்திலும் சரியானதே (இது மிஸ்டர் மிகாய்லோவ்ஸ்கிக்கு யாது காரணத்தாலோ ஆர்வமூட்டுவதாக இருக்கிறது). எவ்வாறு, டார்வின் நெடுங்காலமாக நிலவிவந்த கருத்தாகிய விலங்குகளின் இனமும், தாவரங்களின் இனமும் ஒன்றுக்கொன்று சம்பந்தமில்லாதவை தற்செயலானவை, "ஆண்டவனுல் படைக்கப்பட்டவை", மாருத இயல்பு கொண்டவை என்ற கருத்தை மாற்றி அவற்றின் மாறும் இயல்பையும், பரிணுமத்தையும் நிரூபித்ததன்மூலம்,உயிரியலை ஒரு விஞ்ஞான அடிப்படையின் மேல் நிறுவினுரோ, அவ்வாறே மார்க்ஸும், சமுதாயமென்பது தனி மனிதர்களின் இயந்திரத் தன்மையான கூட்டு என்றும்,ஆளும் வர்க்கத்தாரின் விருப்பம் போலத் தன்னை எல்லா வகையிலும் மாற்றிக் கொள்ளும் தன்மை உடையது என்றும், (அல்லது, நீங்கள் விரும்பினுல், சமுதாயம் மற்றும் அரசாங்கத்தின் விருப்பத்திற்கேற்ப மாற்றிக் கொள்ளும் தன்மையுடையது என்று சொல்லிக் கொள்ளலாம்) அச்சமுதாயம் எளிதான முறையில் உருவாகிறது, மாறுகிறது என்றும் நிலவி வந்த கருத்தை அடியோடு மாற்றி, சமுதாயத்தின் பொருளாதார அமைப்பு முறை என்பது குறிப்பிட்ட உற்பத்தி உறவுகளின் கூட்டு மொத்தமே என்ற கருத்தை நிறுவியதன் மூலமும், அத்தகைய அமைப்பு முறைகளின் வளர்ச்சியானது வரலாற்றுப் பாதையில் இயற்கையாகவேநிகழுவது என்ற உண்மையை நிறுவியதன் மூலமும், முதன் முறையாக சமூகவியலை விஞ்ஞான அடிப்படையின் மேல் நிறுத்தினுர்.

'மூலதனம்' தோன்றிவிட்ட பிறகு, இப்பொழுது பொருள் முதல் வாதத்தின் வரலாற்றைப் பற்றிய கருத்து நடைமுறை சாத்தியமற்ற வெறும் கருத்தல்ல. அது விஞ்ஞானபூர்வமாக நிரூபிக்கப்பட்ட லட்சியம் ஆகும். சமுதாய அமைப்பு இயங்

கும் முறையையும் அதன் வளர்ச்சியையும் பற்றி — சமுதாய அமைப்பு என்று சொன்னேன், நினைவிருக்கட்டும் — சில நாடுகள் அல்லது மக்கள் அல்லது வர்க்கம் போன்றவற்றின் வாழ்க்கை முறை என்று சொல்லவில்லை — விஞ்ஞான பூர்வமாக விளக்கும் வகையில் முயன்று புதிதாக எதுவும்கண்டு பிடிக்கப் படாதவரையில் பொருள் முதல் வாதத்தைப் போலத் "தகுதி வாய்ந்த முயற்சி" எதுவும் மேற்கொள்ளப்படாத வரை — அதாவது ஒரு குறிப்பிட்ட அமைப்பு பற்றி ஜீவனுடைய சித்திரம் ஒன்றைத்தரும் திறனுடைய முயற்சி எதுவும் தோன்றாத வரை, வரலாற்றைப் பற்றிய பொருள் முதல் வாதக் கருத்து ஒன்று மட்டுமே சமூகவியல் என்னும் விஞ்ஞானத்திற்கு ஒரே பொருளுடைய மாற்றுச் சொல்லாக இருந்துவரும்.

மிகாய்லாவ்ஸ்கி நினைப்பதைப் போலப் பொருள்முதல் வாதம் "**முக்கியமாக** வரலாறு பற்றிய விஞ்ஞான பூர்வமான கருத்து" என்பதல்ல. அது **ஒன்று தான்** வரலாறு பற்றிய விஞ்ஞான பூர்வமான கருத்தாகும்.

(1894 ஆம் ஆண்டு எழுதப்பட்டது)

தமிழாக்கம்: வெ. கிருஷ்ணமூர்த்தி

மேற்கோள்களும் ஆதாரங்களும்

1. ழீன்—ழாக்யுஸ்—ருஸ்ஸோ — Du contrat social—ou, principles du droit politique (Amsterdam 1762). 1906ஆம் ஆண்டிலே ருஷ்யமொழியில் மொழி பெயர்க்கப்பட்ட இப்புத்தகம், எந்த ஒரு சமுதாய அமைப்பும், மக்களுடைய சுதந்திரமானதொரு ஒப்பந்தத்தினல் ஏற்படுவது என்று கூறிற்று. (Footnote by Editor)

2. நாம் எப்பொழுதுமே உணர்வு என்னும்பொழுது சமுதாய உறவுகளினல் உண்டாவதையே குறிக்கிறேம். வேறு எதையும் அல்ல (Foot note by Lenin)

3. இந்த மேற்கோள் மிகாய்லாவ்ஸ்கியின் கட்டுரையிலிருந்து எடுக்கப்பட்டது. விலங்கு மற்றும் தாவர இனங்களின் மூலம் பற்றிய டார்வினின் புத்தகம் இங்கே குறிப்பிடப்படுகிறது.

மதிப்புரை

தமிழ் நாவல் இலக்கியம்

ஆசிரியர்: Dr. க. கைலாசபதி,
தமிழ்த்துறை,
கொழும்பு பல்கலைக்கழகம்.
(பாரி நிலையம், சென்னை.)

"ஆங்கில இலக்கிய வரலாறு" என்னும் நூலின் ஆசிரியரான W. H. ஹட்சன், அந்நூலின் முன்னுரையில், "இப்புத்தகத்தின் முக்கியக் குறிக்கோள் பிரபல எழுத்தாளர்களின் வெற்றிச் சாதனைகளை மட்டும் குறிப்பதாக இல்லாமல் நாட்டில் ஏற்பட்ட மாறுதல்கள் அதன் வளர்ச்சி ஆகியவற்றின் தெளிவானவரையரையைக்குறிப்பதாகும்." என்று குறிப்பிடுகிறார். மேலும் அவர் "சூனியத்திலிருந்துதான் இலக்கியம் உருவாக்கப்படுகிறதுஎன்றகொள்கை அநேக திறனாய்வாளர்களால் ஒப்புக்கொள்ளப்பட்ட விஷயமாகும். எனவே காலதேச வர்த்தமானத்தைக் கடந்து நிற்கும் இலக்கிய ஆசிரியர்களைத் திறனாயும்பொழுதுஅவர்களின்குணபாவங்களைக் கொண்டு மட்டுமே திறனாய்தல் வேண்டும் என்று கூறுகின்றனர். ஆனால் நான் எக்காலத்தில் உருவான இலக்கியமாக இருந்தாலும் அந்த இலக்கியம் அந்தந்தக் காலங்களில் இருந்த எல்லாவித சக்திகளாலும் உருவாக்கப்பட்டு, வளப் படுத்தப் பட்டது என்றுதான் நம்புகிறேன்". எனக் கூறுகிறார்.

இக்கருத்தை மேலும் தெளிவாக்கினால் சிந்தனையின் அடிப்படை, நிகழ்ச்சிகளே என்பதாகும். புற நிகழ்ச்சிகள் அக சிந்தனைகளை உருவாக்குகின்றன என்ற பொருள் முதல் வாத தத்துவத்தை ஹட்சன் ஏற்றுக்கொள்ளுகிறார் என்பதே இதன் கருத்து. அதாவது "Being determines Consciousness" என்று மார்க்ஸ் கூறியதை வேறு சொற்களால் கூறுகிறார்.

தமிழ் இலக்கிய விமர்சனத் துறையில் மேலே கூறிய தத்துவ வழியைப் பயன்படுத்தி இமாலய வெற்றி கண்டுவிட்டார், டாக்டர் கைலாசபதி அவர்கள். அன்னார் எழுதிய தமிழ் நாவல் இலக்கியம் என்னும் நூல் தமிழ் நாவலின் தோற்றம், வளர்ச்சி ஆகியவற்றைப் பற்றிய மார்க்ஸீய வழித் திறனாய்வாகும். தமிழ் நாவல் இலக்கியம் தோன்றிய சூழ்நிலை,இலக்கியத்தில் அதன் இடம், நாவல் இலக்கியப் படைப்பாளிகள் யார்? முன்னோடிகள் எத்தகையவர்கள் அவர்களுடைய படைப்புகளில் பிரதிபலிப்பன யாவை? என்பன போன்ற வினாக்களுக்கு விடை காணுவது போல் மிக விரிவாகவும் தெளிவாகவும் ஆராய்கிறார்.

நாவல் இலக்கியம் 19-ம் நூற்றாண்டில் தமிழகத்தில் இறக்குமதியான சரக்குதான் என்பதைச் சுட்டிக் காட்டிவிட்டு அவ்விலக்கியம் தோன்றுவதற்கு முன் செல்வாக்குடன் விளங்கியது காவியமே எனக் கூறுகிறார். செல்வாக்குடன் இருந்த காவியத்தின் இடத்தை நாவல் எப்படிப் பிடித்தது என்பதை விரிவாக ஆய்கிறார். அப்படி ஆராயும் பொழுது "உடலுழைப் பின்றிப்போதிய ஓய்வு நேரமிக்க மக்களைக் கொண்ட வர்க்கத்தினர் ஆரஅமர இருந்து கேட்டின்புறத்தக்க இலக்கிய வடிவமே காவியம்". அது "வாழ்க்கைக்கு அப்பாற்பட்டதாய் தலை மக்களின் சிறப்புக் கூறுவதாய் அறநெறிகளைக் கருத்து வடிவிற் காட்டுவதாய், செய்யுள் வடிவத்தில்" அமைந்திருப்பதால் கற்றறிந்த

மேதையர்களின் ஆதரவில் வாழ்ந்தது. ''உயர்குடி மக்கள் தமது வாழ்க்கை நிலையின் 'இயல்பு' காரணமாக காவியத்தைச் சுவைத்தனர்''. ஆனுல் தாழ் நிலையிலுள்ளோர் தமது மானஸிகத் தேவை காரணமாகவும் காவியத்தைச் சுவைத்தனர்' (பக் 18, 19 & 20) எனவே அது இரு சாராராலும் வரவேற்கப்பட்டது.

இத்தகைய காவியம் மறைந்தது.மேல்தட்டு மக்களுக்கு மட்டுமே இலக்கியம் என்ற நிலை மாறிப் பொதுமக்களுக்கு ரசமாகவும், போதனை நிறைந்ததாகவும் இருக்கும் நவீனம் தோன்றலாயிற்று. ''நிலப்பிரபுத்துவச் சமுதாய அமைப்பு மாறுங் காலத்தில் அதனின்று உதித்த கருத்துப் படிவங்களும் கோட்பாடுகளும் மதிப்பிழக்கின்றன. காவியத்தின் நிலை குலைவிற்கு இதுவே காரணம்'' (பக் 20) என மிகத் தெளிவாக வரையறுக்கிருர்.

''ஆங்கிலேயர் ஆட்சியின் விளைவாகத் தோன்றிய வர்க்கப் பிரிவுகள் யாவற்றிலும் காலத்தால் முந்தியது மத்திய தர வர்க்கம்'' (பக் 25). இவ்வர்க்கத்தை உருவாக்கி ஆங்கிலேயர்கள் இந்தியாவில் தமக்கு விசுவாசமிக்க ஒரு கூட்டத்தினரைத் தயாரித்தனர். இவர்கள் ஆங்கிலக் கல்வி முறையில் மனம் பறிகொடுத்து மெக்காலே பிரபு வகுத்த கல்வியைப் பயபக்தியுடன் கற்று, முன்னேறுவதற்கு ஆங்கிலக் கல்வி ஒன்றுதான் வழி என்ற முடிவிற்கு வந்ததைக் கீழ்க்கண்ட எடுத்துக்காட்டால் நிறுவுகிருர்.

''எமது ஆரம்ப கால நாவல்களிற் சிறப்பாக மிளிரும் உணர்வு ஆங்கிலங் கற்று உத்தியோகத்திலமர்வது பற்றியதாகும். வசன காவியப் பண்பு மிக்க பிரதாப முதலியார் சரித்திரத்திலிருந்து தீனதயாளு ஈருக உத்தியோக முன்னேற்றம், சமூக அந்தஸ்து ஆகியவற்றை அடைதலே பாத்திரங்களை ஊக்குவித்து இயக்குஞ் சக்தியாகக் காணப்படுகிறது. உதாரணமாக தீனதயாளுவை உத்தியோகத்தால் புருஷ லட்சணம் பெற்றவனுகக் காட்டியுள்ளார். ச. ம. நடேச சாஸ்திரி.'ராஜாங்கத்தார் தீனதயாளுவை மாதம் 1000ரூ சம்பளத்தில் கொச்சிசமஸ்தானத்துப் பேஷ்காரராகப் பண்ணி, அங்கே அனுப்பினுர்கள். இனி அவன் பாக்கியத்திற்குச் சொல்லவும் வேண்டுமோ? அவன் கொள்கையெல்லாம் எல்லாருக்கும் சரியாய் வித்தையைப் பயின்று கொடுத்துத் தாங்கள் சொந்தமாய்ச் சம்பாதித்து முன்னுக்கு வரும்படி செய்ய வேண்டியதுதான் ஒவ்வொருவருடைய கடமையாகும் என்பதே அவனுக்கு ராஜாங்கத்தில் எப்பொழுதும் மிகுந்த கீர்த்தியுண்டாக அவன் புகழ் எங்கும் பரவியது என்று முடிகிறது நாவல்''.

மேலும் இந்தக் 'கற்றறிந்த' மத்திய தரவர்க்கத்தினர்கள் நாவல் இலக்கியம் செழித்துவளரத்தேவையானவாசகர்களாகவும் இலக்கிய கர்த்தாவாகவும் விளங்கினர். ஆரம்ப கால நாவல் இலக்கிய கர்த்தாக்களான, வேதநாயகம் பிள்ளை, சரவணமுத்துப் பிள்ளை, ராஜமையர், மாதவையா எம்.ஏ., நடேச சாஸ்திரியார் பொன்னுசாமி பிள்ளை, பரிதிமாற் கலைஞர், இவர்கள் யாவரும் ஆங்கிலக் கல்வி கற்று அரசாங்க உத்தியோகத்தில் அமர்ந்த மத்தியதர வர்க்கப் பிரதிநிதிகள் என்பதில் ஐயமில்லை, என்பதை டாக்டர் கைலாசபதி அவர்கள் பட்டியல் போட்டு விளக்குகிருர்.

இத்தகையவர்கள் இலக்கிய கர்த்தாக்களானுல் அவ்விலக்கியம் எத்தன்மையதாகும்? டாக்டர் கைலாசபதி அவர்களின் பதில்: ''சும்மாயிருந்து சுகங்கண்ட நிலப்பிரபுக்கள் இயற்கை இகந்த கற்பனைகளிலும் மகோன்னதமான பொருள்களிலும் ஊறிப்போன காவியங்களைச் சுவைத்தனர். மத்தியதர வர்க்கத்தினரோ கல்வி

யைக் கருவியாகக் கொண்டு, கத்திக்குப் பதிலாகப் புத்தி வீச்சினுல் வாழ்பவர்கள்; பொருளேப் பொருளல்ல என்று கூற முடியாதவர்கள். வாழத் துடித்த அவர்கள், உலகை மாயையெனக் கொண்டிருத்தல் இயலுமோ? எனவே, ஆட்சி, உத்தியோகம், கொடுக்கல், வாங்கல், பணப் பிணக்கு, நீதிமன்றம், பாகப்பிரிவினே, குடும்பச் சண்டை முதலிய சின்னஞ்சிறு விஷயங்களே நாவல்களில் இடம் பெற்றன .... யுகக்கவி பாரதி ஏளனத்துடன் கூறும் 'வேடிக்கை மனிதரின்' விஷயங்கள்தாம் நாவல்களில் இடம் பிடித்தன'' (பக். 31-32).

நாவல் எனில் புதுமை. யதார்த்தத்தின் பிரதிபாலிப்பு என்பதை ஆங்கில மேற்கோள்களுடன் விளக்கி விட்டு, நமது நாவல் இலக்கியமும் தன்னேரில்லாத் தலைவனைக் கொண்ட காவிய அமைப்பிலிருந்து விடுபட்டு, சாதாரணமக்களேயும், அவர்களுடைய சின்னஞ் சிறு கவலைகளேயும் பிரதிபலிக்கும் யதார்த்த நிலையுடையதாயினும் அது முற்றிலும் யதார்த்தத்தின் பிரதிபலிப்பல்ல என்கிருர். (புது முயற்சியாக நாவல் தலையெடுக்க ஆரம்பித்ததும் ஓரளவு யதார்த்தத்தைப் பிரதிபலிக்க ஆரம்பித்ததும் போச்சுது நல்லறம், போச்சுது வேதம் என மறைமலேயடிகளும் அனவரதம் பிள்ளே அவர்களும் எதிர்த்தனர்) நம் நாவல்கள் யதார்த்தத்தின் முழுப் பிரதிபலிப்பாக இல்லாமற் போனதன் காரணம் ''மேல் நாட்டு நாவலாசிரியர்களுக்கு அனுகூலமாயிருந்த மெய்யியல் யதார்த்த வாதம் போன்ற அறிவு சார்ந்த துணைக்காரணங்கள் எமது மத்தியதர வர்க்கத்திற்கு இருக்கவில்லே, அது அவ்வர்க்கத்தின் தத்துவ வளர்ச்சியைவெளிப்படுத்துகிறது'' (பக். 36-37) நாவல் காவியத்தின் இடத்தைப் பிடித்து யதார்த்தத்தையே பிரதிபலிக்க வேண்டும் என்ருலும் கூட நமது நாவல் இலக்கியத்தில் தனிமனிதக் கொள்கை ஆரம்ப காலக் கட்டத்திலேயே புகுந்துவிட்டதன் காரணத்தை ஆராயும் பொழுது டாக்டர் கைலாசபதி கூறுகிருர்: ''பழைய நில மானிய சமூகத்திலிருந்து விடுபட்டுப் புதிய மத்தியதர வர்க்கம் உருவாகும் பொழுது உடனிகழ்ச்சியாகத் தனிமனிதக் கொள்கையும் பிறக்கிறது. வரலாற்று நியதி அது. இக்கொள்கையின் தொடக்க உணர்வைத் தமிழில் எழுந்த முதல் நாவல்களிலேயே காணலாம்''. (பக் 18) தனி மனிதர்களாக மக்கள் ஏன் மாறுகிருர்கள்? என்ற வினுவினை அவரே எழுப்பி பதிலும் தருகிருர். ''வழி வழி வந்த வாழ்க்கை முறைகளிலே மாற்றம் ஏற்படும் பொழுது பழைய வரம்புகளுக்குள்ளேயே தொடர்ந்து வாழ முடியாதவர்களுக்கு நெருக்கடி தோன்றுகிறது. அவர்களுக்கும் அவரது சூழலுக்கும் இடையே இயைபு இன்மை வளர்கிறது''. எனவே அவர்கள் தனி மனிதர்களாகப் பிரிகிருர்கள். இந்த உண்மையை விளக்க உதாரணம் மாதவையாவின் பத்மாவதி சரித்திரத்திலேயிருந்து காட்டுகிருர். பத்மாவதி சரித்திரத்திலே வரும் நாராயணன் கோபாலனுக்குப் பின் வருமாறு கூறுகிருன்.

''நமக்குள் எங்கும் எல்லா விஷயங்களிலும் இப்படித்தானிருக்கிறது. நம்முடைய முன்னேர்களேப் போல் இருந்து விட்டால் ஒரு தொந்தரையும் இல்லே. இப்பொழுது இந்த இங்கிலீஸ் வாசிக்கப் போய், அவர்கள் ஏற்படுத்திய அநேக வழக்கங்கள் முற்றிலும் பிசகாக மனத்துக்குத் தோன்ற, அவற்றை விட்டு விட்டுச் சரியானபடி நடப்போமென்ருல், நம்மைப் போற் கற்றுத் தேர்ந்திராத பந்துக்களாயுள்ள பெரியவர்கள் தடையாயிருக்கிருர்கள். நம்மைப் பெற்று வளர்த்து இங்கிலீஷும் படிப்பித்து விட்ட மாதா பிதா இஷ்டப்படி அவர்களேத் திருப்தி செய்கிறதா? அல்லது நூதனமான பயனுக நம்முடைய மனத்திற்கு நல்லதாகத் தோன்றியபடி நடக்கிறதா?''

(பக் 118, 119)

''சமுதாயப் பிறழ்ச்சியின் உடனிகழ்ச்சியாகவும் விளைவாகவும் தனி மனிதர்கள் உந்தப் பெறுவதை இயற்கையான முறையில் காட்டுகிறார் மாதவையா. ஆனால் அவருக்குப் பின் வந்த நாவலாசிரியர்களில் பெரும்பாலானோர் தனி மனிதர் இயங்கும் சமுதாயப் பகைப் புலத்தை மறந்து பாத்திரங்களின் உணர்ச்சிகளையே பிரதானமாகக் கொண்டனர். இதன் விளைவாகக் கைவிடப்பட்ட சூழ்நிலைக்கு ஈடு செய்ய வேண்டி, நாவலில் மிகு உணர்ச்சி புகுந்தது. புகவே நாவலின் வீழ்ச்சியும் ஏற்படலாயிற்று. பி. எம். கண்ணன், அகிலன் முதலியோரது தொடர் கதைகள் இவ்வுண்மைக்குச் சிறந்த எடுத்துக்காட்டு'' (பக் 131-131)

தனிமனிதத் தத்துவம் எப்படிச் சிறுகச் சிறுக யதார்த்த நிலையினின்று மாறி, வெறும் கற்பனா சொப்பனாவஸ்தையாக மாறிவிட்டது என்பதை மேலே உள்ள வரிகள் சுட்டிக் காட்டுகின்றன. பி. எம். கண்ணன், அகிலன் போன்றவர்கள் இத்தகைய அழுகுணிச் சித்தர்களான தனி மனிதர்களின் பிரதிநிதியாக விளங்குகிறார்கள் என்பதை டாக்டர் கூறும் பொழுது நம்மால் சபாஷ் என்று கூறாமல் இருக்க முடியவில்லை. மேலும் பாவைவிளக்குக் கதாநாயகனான தணிகாசலம் 'தனிப்பிறவி' யாகத் தோன்றக் காரணம் யாது என்பதை சமுதாய நோக்குடன் டாக்டர் கைலாசபதி கூறுவதைப் பாருங்கள்.

''எழுத்தாளனான தணிகாசலமும், ஓவியனான அண்ணாமலையும் நவீன சமுதாயத்தில் நிலையிழந்தவர்கள், முதலாளித்துவப் பொருளாதாரத்தை அடி நிலையாகக் கொண்ட சமுதாய அமைப்பிற் கலையும் விற்பனைக்குரிய பண்டப் பொருளாக மாறியுள்ளது. முதலாளித்துவ சமுதாயம் வளர வளர, மனிதருக்கிடையிலான உறவுகளிலும், மனிதருக்கும் பொருள்களுக்கு மிடையேயுள்ள உறவே முக்கியத்துவம் பெறுகிறது. இந்த உடமை உறவு மனித உறவை நிர்ணயிக்கிறது. உண்மையில் கலை இலக்கியம் முதலியன வெறும் பொருட்களோ உடைமைகளோ அல்ல. அவை மனிதரிடையே காணப்படும் உள்ளத்துறவை அடி நிலையாகக் கொண்டவை. கலைப் படைப்புகள் படைப்பவனையும், அவற்றைப் பயன்படுத்துபவனையும் இணைத்துப் பிணைக்கும் சமுதாயச் சாதனங்கள். ஆனால் பாரதி பாடியது போல, மனிதர் உணவை மனிதர் பறிக்கும் வழக்கம்,'' உள்ள சமுதாயத்திலே அத்தகைய மனித உறவு முழுச் சமுதாயத்திற்கும் பொதுவானதாக இருத்தல் முடியாது. எனவே மனித உறவைத் தனது படைப்பிற்கு ஆதாரமாகக் கொள்ளும் நேர்மையுள்ள கலைஞன், உடைமை உறவின் செல்வாக்கிலே தனது கலை மலினப்படுவதைக் கண்டு அதனை வெறுக்கிறான்; அல்லது மனமுடைந்து செய்வதறியாது திகைக்கிறான்; தத்தளிக்கிறான். இப்புறநிலை உண்மையை மையமாகக் கொண்டு கலைஞனின் வாழ்க்கையை ஆராய மாட்டாத ஓர் எழுத்தாளன், பத்திரங்களின் உணர்ச்சி நிலைகளே துன்பத்திற்குக் காரணம் என்று கற்பித்து, அவற்றையே வாழ்க்கையை நிர்ணயிக்கும் சக்தியாகக்கொண்டு தனிப்பிறவிகளைப் படைக்கின்றான். (பக் 133-134)

பின் டாக்டர் கைலாசபதி அவர்கள் தழுவல் நாவலைப் பற்றி,'ஆங்கில மூலமும் தமிழ் தழுவலும்' என்ற தலைப்பின் கீழ் ஆராய்கிறார். பேராசிரியர் சுந்தரம் பிள்ளை நாவலைத் தழுவி நாடகம் எழுதியவர். இவர் தழுவல் இலக்கியத் தந்தை. இவரும் இவரைத் தொடர்ந்து மறைமலையடிகள், கல்கி போன்றவர்களும் தழுவ எடுத்துக் கொண்ட நாவல் ஆசிரியர்கள் மட்டரகமானவர்கள். லிற்றனன் பிரபு, ரெயினால்ட்ஸ் போன்ற பரபரப்பூட்டும் நாவலாசிரியர்களின் நாவல்களையே இவர்கள் தழுவி தமிழில் தந்தனர். இவர்கள் தான் தமிழில் புதிதாக நாவல் இலக்கியம்

வந்ததும் போச்சுது நல்லறம், போச்சுது வேதம் என்று அலறியவர்கள் என்பதனை நாம் மறத்தலாகாது. இந்தச் செய்திகள் சான்றுகளுடன் எடுத்துக் காட்டப்பட்டுள்ளன. இப்பகுதியை மட்டுமாவது இளைஞர்கள் சமுதாயம் பல முறைப் படித்து தெளிவு பெறட்டும்.

அடுத்து, சிறுகதை தேய்ந்து நாவல் வளர்கிறது அதற்குக் காரணம் ''கடந்த பத்துப்பதினைந்து வருடங்களுக்கு மேலாக எமது நாடுகளிலே ஏற்பட்ட மாற்றங்கள் இயக்கங்கள், கருந்தோட்டங்கள், வாழ்க்கை முறை மாற்றங்கள் முதலியவற்றையெல்லாம் முழுமையாகவும், காரண காரியத் தொடர்ச்சியுடனும் தெளிவாக்குவதற்குச் சிறுகதை வலிவும் வளமும் வாய்ந்த சாதனம் எனக் கூறமுடியாது'' (பக் 224) என முடிவு கட்டுகிருர். சிறுகதைகளில், சமுதாயத்திலே ஏற்படும் மாற்றங்களின் காரண காரியங்களை முழுமையாகக் காட்ட முடியாவிட்டாலும், மாற்றங்கள் ஏற்படுகின்றன, அதன் காரண காரியம் இது என சுட்டிக்காட்ட முடிகிறதல்லவா. அதுதானே வாசகனின் சிந்தனையைக் கிளறிச் செயர்படத் தூண்டுவன. ஜெயகாந்தனின் ஆரம்ப காலக் கதைகள் இப்பணியினைச் செய்யவில்லை. நாவல்கள், முழுமையான படம் காட்டினும் அம்முழுப் படத்தின் சாயலை சிறுகதையால் காட்டமுடியும் என்பதை மறுப்பதற்கில்லை. எனவே டாக்டர் கைலாசபதியின் மேற்கூறிய கருத்தினை ஆழமாக எண்ணிப் பார்க்க வேண்டும்.

இன்று செல்வாக்குடன் விளங்குவது சரித்திர நாவல்கள். திரு. ரகுநாதன் அவர்கள் ஒரு முறை குறிப்பிட்டது போல் சரித்திர நாவல்களில் சரித்திரமும் இல்லை, நாவலும் இல்லை. இதையே டாக்டர் கைலாசபதி அவர்களும் ஆமோதிக்கிருர். 'சரித்திர நாவல்' என்ற காவியத்தின் நவீன பிறவியின் முன்னோடி கல்கியாகும். அவருடைய சரித்திர நாவல் காவியமும் இல்லாமல், நாவலின் இலக்கணமான யதார்த்தமும் இல்லாமல், ''பழந்தமிழ் உடையணிந்த பத்தொன்பதாம் நூற்றுண்டு ஆங்கிலத் துப்பறியுஞ் சிங்கமாக'' நிலவுகிறது (பக் 57) என்று மிக அழகாக கல்கியைப் படம் பிடிக்கிருர். கல்கி, பி. எம். கண்ணன், அகிலன் போன்றவர்களின் நடையிலும் ஜீவன் இல்லை, யதார்த்தம் இல்லை என்பதனைச் சான்றுடன் எடுத்துக் காட்டியிருப்பதை நாம் மறுக்க முடியாது. அப்படி மறுக்க முடியாததால் தான் சிலர் இந்நூலைத் தாக்கி எழுதுகின்றனர். திரு. ஜெயகாந்தன் போன்றவர்கள் தனி மனிதக்கொள்கையால் பீடிக்கப்பட்டதால் அவர்களுடைய நடையிலும் பொன்மொழிகளும், அறிவுரைகளுமே மிஞ்சுகின்றன என்பதனை மிகத்தெளிவாக எடுத்துக் காட்டுகிருர்.

இறுதியாக, சுத்தக் கலைவாதிகள் என ஹம்பக் செய்து கொண்டிருக்கும் கா. நா. சு. போன்றவர்களின் அரசியல் சார்பைக் காட்டுகிருர். அதோடு மட்டுமல்லாது இலக்கியத்தில் அரசியல் கலக்கலாகாது என்று கூக்குரலிடும் இந்தப்போலி சுத்தக் கலை வாதிகளுக்குக் கீழ்க்கண்டவாறு சாட்டையடியும் கொடுக்கிருர். 'கடந்த பத்துப் பதினைந்து வருட காலத்தில் எமது சமுதாயத்தில் மாற்றங்கள் துரிதமாக நடைபெறுகின்றன. பாராளுமன்றத் தேர்தலிலிருந்து பஸ் போக்குவரத்து வரை யாவும் அரசியல் தோய்ந்த சமூகப் பிரச்சினைகளே'' (பக் 228) மேலும் ''நாவல் சமுதாயத்திற்கும் தனி மனிதனுக்கும் இடையேயுள்ள நெருங்கிய அடிப்படையான உறவுகளை ஆராய்ந்து பாத்திரங்களின் வர்க்க வேர்களைக் கண்டறிந்து உயிர்த் துடிப்புள்ள வளர்ச்சி நிறைந்த மனிதரைக் காட்டும். சுருங்கச் சொன்னுல் நாவலானது பழைய காவியம், நாட்டுப் பாடல், இதிகாசம், புராணம் ஆகியவற்றையெல்லாம் தன்னகத்தே கொண்ட புதிய இலக்கிய வடிவமாகும். இதன் காரணமாகவே,

இன்றைய நாவல் அரசியல் சார்புள்ள தாகவும் இருத்தல் தவிர்க்க முடியாததா யுள்ளது. முழு மனிதனையும் காட்ட முனை யும் நாவல் எப்படி அரசியலை மட்டும் புறக்கணிக்க முடியும்?'' (பக் 249)

இறுதியாக, இந்நூலில் யாழ்பானத்து நாவல்களில் இரண்டினை எடுத்து மிக விரிவாக ஆராய்ந்து அவைகள் எவ்வாறு யதார்த்தமானவை என்பதனைக் காட்டு கிறார். ஆனால் அத்தகைய நாவலை தமிழ கத்தில் தேடினால் ரகுநாதனின் 'பஞ்சும் பசியும்' தான் கிடைக்கிறது என்று முடிக் கிறார். பஞ்சும் பசியைத் தொடர்ந்து ஏன் யதார்த்தமான நாவல்கள் தோன்ற வில்லை என்பதனையும், அதே நாவலாசிரி யர், மேற்கொண்டு அத்தகைய படைப்பு களை ஏன் படைக்க இயலவில்லை என்ப தனையும் ஆய்ந்திருந்தால் இந்நூல் முழுமை பெற்றிருக்கும். மேலும் உழைக்கும் வர்க் கத்தினரைப் பிரதிநிதித்துவப் படுத்தும் நாவல்களை, உழைக்கும் வர்க்கத்தினர் எழு தினால்தான் அது யதார்த்தமாக இருக்கும். அத்தகைய எழுத்தாளர்கள் இன்னமும் தோன்ற முடியாத சூழ்நிலைக்குக் காரணம் என்ன என்பதனை ஆராயும் பொறுப்பை நமக்கு விட்டுவிட்டாரோ? தி.மு.க.வின் கொள்கை வீச்சு யதார்த்த நாவலின் வளர்ச்சிக்கு முட்டுக்கட்டையாக இருந்த தையும் அவர் ஆராய்ந்திருந்தால் மிகச் சிறந்த நூலாகும்.

ஆனாலும், இத்தகைய நூல் ஒன்று வெளி வந்ததுமே, சுத்தக் கலைவாதிகள், சொப்பனுவஸ்தைக்கலைஞர்கள் ஆகியோர் களின் அடிவயிறு கலங்க ஆரம்பித்து விட்டது என்பதனை அறியும் பொழுது இந்நூல் மகத்தான வெற்றி பெற்றுவிட் டதாக நாம் எண்ணலாம். டாக்டர் கைலாசபதி அவர்களின் குறிதவறவில்லை. முற்போக்கு இலக்கியவாதிகள் ஒவ்வொரு வரும் பலமுறை படித்துப் பயன்பெற வேண்டிய நூலாகும்.

– **ஆ. சுப்பிரமணியன்**, எம்.ஏ., பி.டி.

தமிழ் இலக்கியத்தில் அணிகலன்கள்

இரா. வேலம்மாள், எம். ஏ.
வள்ளுவர் கல்லூரி வெளியீடு,
பாவநாசம், திருநெல்வேலி மாவட்டம்.
பக்கங்கள் 183 விலை ரூ. 2.

கேரளப் பல்கலைக் கழகத்தில் தமிழ்த்துறையில் எம். ஏ. பட்டப் பாடத் திட்டத்தில் ஒரு ஆராய்ச்சிக்கட்டுரை எழுத வேண்டுமென்ற விதியுள்ளது. அதற் கிணங்க இரா. வேலம்மாள் எழுதிக் கொடுத்த கட்டுரையை நூல் வடிவில் பதிப்பித்துள்ளார்கள். இவ்வாறு எம். ஏ. பட்டப் பயிற்சிக் காலத்திலேயே ஆராய்ச்சி உணர்வை வளர்த்துவரும் கேரளத் தமிழ்த் துறையினரையும், அதன் தலைவர் டாக்டர் S. V. சுப்பிரமணியம் அவர்களையும் கேரளப் பல்கலைக்கழகத் தையும் பெரிதும் பாராட்டுகிறோம்.

இந்நூல் ஒரு இளம் ஆராய்ச்சியாள ரால் எழுதப்பட்டது என்பதை மனத்திற் கொண்டு பார்த்தால், ஆராய்ச்சி மூலங் களைக் கற்பதிலும், தேவையான விவரங் களைச் சேகரிப்பதிலும், ஒழுங்கு படுத்து வதிலும், இவ்வாசிரியரது அயராத முயற்சியையும், கடுமையான உழைப்பை யும் காணமுடிகிறது.

இந்நூலில் அணிகலன்களை ஆராய் வதற்கு இலக்கியச் சான்றுகளை மட்டுமே ஆசிரியர் பயன்படுத்திக் கொண்டுள்ளார். கால வரம்பில், சங்க இலக்கியங்களைத் தொடக்க எல்லையாகவும், சீவக சிந்தா மணியை முடிவெல்லையாகவும் கொண்டி ருக்கிறார். ''நவில்தொறும் நயம் பயக்கும்

சங்க இலக்கியம் தொடங்கி சிந்தாமணி முடிய உள்ள கால அளவில் இலக்கியங்களில் இடம் பெறும் அணிகளே இவ்வாய்வில் பேசப்படுகின்றன'' என்று ''எழுவாய்'' என்ற முகவுரையில் ஆசிரியர் கூறுகிறார். இவ்விலக்கியங்களில் மாதரும், மாந்தரும் அணிந்ததாகக் கூறப்படும் நூற்றுப்பத்து வித அணிகளைக்கூறி அவை உடலின் எப்பகுதிகளில் அணிந்து கொள்ளப்பட்டன என்பதை மிக விரிவாக நூலில் விளக்கியுள்ளார். அணிகளின் அமைப்பை, வருணனைகளிலிருந்து தெளிவாக்க முயன்றுள்ளார். இவையாவும் பாராட்டிற்குரியன.

இவ்வணிகளின் கால வரிசையைப் புலப்படுத்தி, அவை தமிழர் சமுதாயத்தில் எவ்விதப் படிமுறை வளர்ச்சி பெற்று வந்துள்ளன என்று ''அணிகளும் சமுதாயமும்'' என்ற பகுதியில் விளக்க முயன்றுள்ளார். இப்பகுதியை இலக்கியச் சான்றுகளைக் கொண்டு விளக்கினால் அது பகுதிப் பார்வையாகவே இருக்கும். ஏனெனில் அணிகலன்கள் பழங்குடி மக்களால் உலக முழுவதிலும் பயன்படுத்தப் படுகிறது. பண்டைக்கால வேட்டையாடும் இனக்குழு மக்கள், விலங்குகளின் பற்கள், எலும்பு, கொம்புகள், குளம்புகள் முதலியவற்றைப் பண்படுத்தி அணிகளாகப்பயன்படுத்தினர். வேளாண்மை இனக்குழுக்கள், மலர்கள், கொடிகள், இலைகள், காய்கள் முதலியனவற்றை அணிகளாக அணிந்தனர். உடைகளிலும் அவர்களில் முதலினத்தவர் தோல்களையும், பின்னவர் தழையுடைகளையும் அணிந்தனர். இவ்வினக்குழுவினர் உலோகங்களைப் பயன்படுத்தக் கற்றுக் கொண்ட பின்னர் பழைய வடிவத்திலேயே உலோகத்தினால் அணிகள் செய்து அணிந்து கொண்டனர்.

அணிகளின் தோற்றகால நிலையை இன்னும், தற்காலப் பழங்குடி மக்களிடையே காணலாம். முற்கால நிலையைக் குகைச்சித்திரங்களிலும், பாண்டச் சித்திரங்களிலும் காணலாம். இவற்றின் சீரிய வளர்ச்சிநிலையை சிற்பங்களில் காணலாம். சோழர்காலத்து அணிகலன்களைப்பற்றி கோயில் படிமங்களுக்கு அடியார்கள் அளித்தபொன்னணிகளின்பட்டியல்களைச் சாசனங்களின்மூலம்அறியலாம்.இம்மூலங்களைப் பயன்படுத்தினால் அணிகலன்களைப் பற்றிய அறிவு விசாலமாக இருக்கும். எனவே ஆய்வுமுறையில், மானிடவியலும் வரலாற்றுச் சான்றுகளையும் பயன்படுத்தி இலக்கியச் சான்றுகளை வலுவாக்கியிருத்தல் கூடும். ஆனால் ஓரிளம் ஆராய்ச்சியாளரிடம் இத்தகைய கடினமான முயற்சியை நாம் எதிர்பார்க்கமுடியாது.

ஆயினும் சிறிதளவு மானிடவியல் நூல்களைக் கற்றிருந்தாலும், ஓரிரண்டு பழங்குடி மக்களின் வாழ்க்கை பற்றிய நூல்களைக் கற்றிருந்தாலும் அணிகலன்களின் பயன், மனிதன் அணிகலன்கள் ஏன் அணியத் தொடங்கினான் என்ற வினாக்களுக்கு மாறான விடை கண்டிருப்பார். மனிதன் அணிகளை அணியத் தொடங்கியது அழகுணர்வினால் அல்ல, வாழ்க்கையில் பயன்படும் காரணங்களுக்காகவே அவன் அவற்றை அணியத் தொடங்கினான். கொன்ற விலங்குகளின் பகுதிகளை அணிந்து கொண்டால், பிற விலங்குகள் அஞ்சும்; பல், கொம்பு முதலியவற்றிற்கு உயிருள்ள விலங்குகளை வசீகரிக்கும் சக்தியுண்டு என்பது போன்ற மந்திர நம்பிக்கைகள் பண்டைக்கால மனிதனுக்கும், அவனைப்போலவே வாழும் தற்காலப் பழங்குடி மனிதனுக்கும் உண்டு. அதுபோலவே தனது வெற்றியாக உற்சாகம் பெறக் கடினமான வேட்டைக்குப் பின் கொன்ற விலங்குகளின் உறுப்புக்களை அணிந்துகொள்வான். இதன் வளர்ச்சியையே எதிரிகளை வென்று அவர்களது மண்டையோடுகளையும், எலும்புகளையும் கோர்த்து அணிந்திருப்பதாக உருவாக்கப் பட்டுள்ள கபாலீசுவரர், துர்க்கையின் படிம அமைப்புக்களில் காண்கிறோம்.

உலோகங்களும், முக்கியமாக பயன் படுத்தப்பட்ட பிறகு, பண்டமாற்று அள வைகளாகவும், செல்வ ' அளவைகளாக வும், மாறின. எனவே செல்வச் செருக்கின் அடையாளமாக பொன் அணிகளும், அரி தில் கிடைக்கும் கற்களும் அணியப்பட் டன. அணிசெய்யப்படும் அடிப்பொருள் மாறினும், தொடக்க நிலையின் வளர்ச்சி யாகவே, அவற்றின் உருவங்கள் விலங்கு கள், அவற்றின் உருவப்பகுதிகள் செடி, கொடிகள், அவற்றின் பகுதிகள், இவ்வாறாக இன்றும் இருத்தலைக் காண்கி றோம். இப்பரிணாம வளர்ச்சியை ஒப்பியல் ஆய்வு மூலமே அறிய முடியும். தொல் பொருள் சான்றுகளையும், தற்காலப் பழங் குடி மக்களின் தற்கால அணிகளைப்பற்றிய சான்றுகளையும் ஒப்புநோக்கி, இடைப் பட்ட காலத்தில் சிற்பங்களில் காணப் படும் அணிகளைப் பொருத்திப் பார்த்து இலக்கியச் சான்றுகளை மதிப்பிட வேண் டும். இது இத்துறையில் மேற்கொள்ளப் படவேண்டிய பணியாகும்.

ஆசிரியரது தமிழ் நடையைப் பற்றி ஒரு வார்த்தை. ஆசிரியர் ஆராய்ச்சிவிளக் கத்திற்கு உகந்த நடையைக் கையாள வேண்டும். ஆராய்ச்சி, அறிவியல் பூர்வ மானது. அளவை முறையைக் கையாள் வது. கருத்தும் சொல்லும் இணைந்து செல் லக்கூடிய நுண்மையான, துல்லியமான எளிய நடையைஆராய்ச்சியாளர் கையாள வேண்டும். அலங்காரம், அணி செய்தல் ஆகிய முறைகள் படைப்பிலக்கியத்திற் குரியன. தெளிவு படுத்துதல், சான்று களை அளவைச்சோதனைக்குட்படுத்துதல், இவை ஆராய்ச்சி விளக்கத்திற்குத்தேவை. பலவிடங்களில் அலங்கார அடைமொழி களையும், பொருளை விளக்கத் தேவையற்ற அடையடுத்த சொற்றொடர்களையும் ஆசிரி யர் பயன்படுத்தியுள்ளார். இது கருத்துத் தெளிவை மறைத்து விடுகிறது. ஆராய்ச் சியாளன் கருத்து விளக்கத்தையே முதன் மைப் படுத்தவேண்டும். இவ்வாசிரியர் தனித்தமிழ்ச் சொற்கள், கருத்துக்கு இடர் விளைவிப்பனவாயினும் அவற்றைத்தேடிச் சென்று அம்முயற்சியில் தெளிவைக் கை விட்டு விடுகிறார். இது சிற்சில விடங்களில் நிகழ்ந்துள்ளதாயினும், வளர்ச்சி பெற வேண்டிய இளம் ஆராய்ச்சியாளருக்கு இதனைச் சுட்டிக் காட்டுவது அவசிய மாகும்.

இவ்வாராய்ச்சி நூல் ஒரு இளம் ஆராய்ச்சியாளரிடம் எதிர்பார்க்கக்கூடிய தரத்திற்கு மிகவும் அதிகமான திறனோடு எழுதப்பட்டுள்ளது. அயராத முயற்சியும் உழைப்பும்வெளிப்படுகின்றன. ஆராய்ச்சி முறையியலிலும், ஒப்புநோக்கு ஆய்வுகளி லும் இவர் பயிற்சியை மேற்கொள்வாரா யின் ஆராய்ச்சித் துறையில் இவரால் சிறந்த பணிபுரிய முடியும் என்பது எனது நம்பிக்கை.

—நா. வா.

ஆராய்ச்சி

"RESEARCH"

A quarterly journal devoted to research in Tamil studies, Indology and Anthropology

EDITOR
N VANAMAMALAI

SUBSCRIPTION RATES

India	Rs.	10/-
Ceylon	Rs.	15/-
Other countries		20 Sh.

Life Subscription (India only) — Rs. 150/-

Subscriptions from India must be sent by m. o. only. Subcriptions from Ceylon must be in British Postal order and sent to New Century Book House; 6, Nallathamby Chetty Street, Mount Road, Madras-2. The Editor must immediately be informed of the remittance. The address of the remitter must be clearly stated to ensure delivery of the journal by post.

Address to which subscriptions are to be sent.

THE EDITOR
"AARAAICHI"
258. Tiruchendur Road,
Palayamkottai :: TIRUNELVELI-2.
TAMILNADU

Edited and Published by N. Vanamamalai, M. A., L. T, at 258, Tiruchendur Road, Tirunelveli-2. and Printed by A. Nagoor Pitchai at Sri Meenambikai Press, Tirunelveli-6.

to N
Road,
remitta
ensure c

Edited and Publi
and Prin